



DERECHO E HISTORIA EN KANT. EL PROYECTO FINAL DE UNA PAZ DEMOCRATICA

Juan CRUZ CRUZ

Introducción: modelos de una meta final.

En su filosofía de la historia Kant asume parcialmente la postura de Rousseau y de Hobbes, quienes encarnan respectivamente diferentes modelos de planteamiento sobre los supuestos antropológicos y éticos de la historia: uno y otro coinciden en establecer entre dos fases, la inicial y la terminal del proceso histórico, un hiato, una separación. Y lo mismo hace Kant.

En realidad hay varias maneras de entender las fases inicial y terminal. Por ejemplo, la fase inicial podría definirse como un estado de agresividad, de maldad belicosa (M), o como un estado de pacífica convivencia y bondad natural (B). A su vez, la fase final podría ser un estado orgánicamente cerrado, autosuficiente, sin necesidad de perfeccionamiento ulterior (O); o también podría ser un estado constituido inorgánicamente, abierto a un permanente tanteo de probabilidades hacia la mejor convivencia (I).

De la combinación de las posibilidades que se presentan en estas dos fases, suponiendo un momento de separación (S) en que las fuerzas se reorientan, resultan estos cuatro esquemas:

1. M-S-I: De la agresividad se pasa a un estado itinerante, nunca acabado, expuesto al conflicto interior de la naturaleza.
2. B-S-I: De la natural bondad del hombre se pasa a un orden social asintóticamente perfecto, pero externamente amenazado por el posible extravío de la razón.
3. M-S-O: De la violencia y discordia pasa la humanidad a un estado cerrado, perfectamente armónico y pacífico.
4. B-S-O: De la bondad natural del hombre se llega a un orden social cerrado y perfecto, que supera la perversión del momento S.



En la Edad Moderna, el esquema M-S-I es asumido por Espinoza: el estado natural es malo, de guerra entre los individuos. Pero el pacto que da lugar a la sociedad armónica no aliena los derechos naturales; simplemente delega en el soberano el ejercicio de tales derechos para procurar en los singulares la utilidad de la acción estatal. La legitimidad del Estado se sujeta así a la utilidad que reporta.

En el esquema B-S-I puede incluirse a Locke: el estado natural es una asociación pacífica de hombres que viven bajo la ley natural; sólo adolece de una cierta inseguridad, la cual es remediada por el pacto social que genera el Estado, un Estado que se legitima por la utilidad que reporta a los ciudadanos. Hay tres derechos inalienables: la vida, la libertad y la propiedad (esfera de la «privacy»); y hay otros que pueden ser delegados por pactos: la defensa y la justicia. Este esquema influyó bastante en Kant.

El Estado liberal moderno se comprende con cualquiera de estos modelos: M-S-I, B-S-I.

El esquema M-S-O es el adoptado por Hobbes, y a él se inclinaría parcialmente Kant. En cambio, Rousseau adopta el esquema B-S-O; y este es el que seguirían Herder, Fichte, Hegel y Marx. En la interpretación de la Teleología Histórica ha tenido más adeptos el esquema de Rousseau, al que podríamos llamar «romanticismo libertario»; el esquema de Hobbes es más cauto, precisamente por el material tan explosivo que tiene entre manos (la agresividad belicosa del hombre). Se aproxima al esquema abierto (M-S-I), preferido por todo tipo de ilustración, moderna o contemporánea, que exige un control racional permanente sobre la instintividad humana; es el esquema de la «Ilustración liberal».

Para el romanticismo libertario (modelo con el que se comprende el Estado democrático moderno, B-S-O) se cae en la «separación» del buen estado primitivo por el uso incorrecto de la razón; para la «ilustración liberal» se llega a la «separación» por el buen uso de la razón. El ajuste de la tercera fase es para el «romanticismo libertario» una «recuperación» del estado original; mas para la «ilustración liberal» es una «renuncia» definitiva a aquel estado. Para insertarse en la última fase, el



«romanticismo libertario» tiene a su disposición el ideal del estado primitivo (el buen natural del hombre); en cambio, la «ilustración liberal» sólo cuenta con el cálculo racional para organizar un estado pacificado.

La libertad, para la «ilustración liberal» (B-S-I, M-S-I) es mero no-impedimento, facultad de obrar sin ser obstaculizado por otros: la amplitud de la libertad coincide con la extensión del campo de acción no obstaculizado. En cambio, para el «romanticismo libertario» (M-S-O, B-S-O) la libertad es autonomía, facultad de obedecer tan sólo a la ley que uno se ha dado conjuntamente con otros. El ciudadano concurre directamente a la vida social.

¿Por qué llamar «libertario» a este romanticismo histórico? Porque en su modo extremo realiza, de un lado, un rechazo absoluto de lo existente en el estado S, y, de otro lado, una entrega incondicionada a lo propuesto en el estado O. Liberación es aquí salida total del estado S malo, mediante una agresión a sus órdenes, insituciones e ideales. La entrega a la configuración del estado O es también total y justifica, por su bondad, todos los medios, incluidos los destructivos y opresores, para llegar cuanto antes al estado final.

De ahí que el defensor de un esquema como el M-S-I pensará que el «romanticismo libertario» es una caída en la violencia y en la agresividad. El romántico libertario sería un iluso y su obra un engaño. A su vez, el «romanticismo libertario» tratará a la ilustración liberal como un movimiento acomodaticio, sin empuje y sin humanidad.

De hecho, el romanticismo libertario es tan viejo como la historia del pensamiento. Su mejor exponente antiguo es Platón, del que Rousseau podría considerarse aquí como discípulo. En efecto, tanto en el *Político* (269-274) como en la *República* (libro II) traza Platón una secuencia histórica que comienza en la «edad de oro», idílica, buena y sencilla, pasa por un período de decadencia, perversión y deterioro, hasta llegar al momento de la ciudad arquetípica, la República ideal, que imita la bondad del mundo inteligible, la cual supera incluso la bondad de los comienzos. Los estoicos y los epicúreos dejaron intacto este cuadro evolutivo. Tanto unos como otros están convencidos de



que la segunda fase es la del egoísmo y la ambición, del artificio social contrario a la naturaleza. A su vez, la tercera fase es instaurada por los sabios, por los hombres cultos. La segunda fase es la de prevaricación total (en esto coincidirán también Fichte y Marx); la tercera es la de recuperación y salvación.

Karl Popper, en sus libros *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria de historicismo*, ha criticado el dogmatismo de los modelos que expresan el carácter cerrado de la última fase. El convencionalismo puro de Hobbes es también un dogmatismo. Popper postula un convencionalismo crítico: convencionalismo, porque no supone un orden natural que prescriba normas u oriente a fines fijos (en esto se opone también a la filosofía de tradición aristotélica); crítico, porque el orden social está en manos de hombres responsables que proponen un sistema posible en cada momento histórico usando de su razón. La sociedad abierta se despliega mediante una «ingeniería fragmentada» (*piecemeal enginerring*); la sociedad cerrada, mediante una «ingeniería utópica» (*utopian enginerring*). Somos nosotros, y no la naturaleza ni la historia, quienes introducimos propósitos y sentidos en la naturaleza y en la historia. El mérito de Popper reside más en lo que niega (el dogmatismo histórico) que en lo que afirma (inexistencia de una naturaleza con propios fines cognoscibles por el hombre). De cualquier modo, ha puesto el dedo en la llaga del modelo absoluto de la historia.

Centrándonos en el caso de Kant, ¿hasta qué punto acepta o rechaza el regiomontano los puntos de los esquemas aducidos?.

I. EL NATURALISMO DE LOS FINES HISTORICOS, SEGUN KANT.

Preliminar.

«El hombre alcanza realmente su destino natural, o sea, el despliegue de sus talentos, por la coerción social. Hemos de esperar que alcance también todo su destino moral por medio de la coerción moral. Pues todos los gérmenes de lo moralmente



bueno, cuando se desarrollan, sofocan (*ersticken*) los gérmenes físicos del mal. Mediante la coerción social se despliegan todos los gérmenes sin discriminación. Este es el destino de la humanidad, pero no del individuo, sino de la totalidad. Aquí tienen que darse siempre las diferencias del orden, pero también el máximo de la suma.

El Reino de Dios sobre la tierra: este es el último destino del hombre. Desea: que venga tu reino. Cristo lo ha invocado; y no ha sido entendido; pero el reino de los curas (*Priester*) no erige en nosotros el Reino de Dios (*Kant*, I.: *Reflexionen zur Anthropologie*, XV 2, 608-609, nr. 1396).

En este párrafo resume Kant el contenido de su Filosofía de la Historia, indicando que los fines históricos han de ser determinados desde el destino natural del hombre, el cual se dibuja en un progreso inmanente hacia el establecimiento de una sociedad jurídicamente ordenada. ¹

1. Las principales obras que de Kant se citan por la edición de la *Akademie* sobre la relación entre Historia y Derecho son las siguientes:

—*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*) (1784).

—*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*) (1784).

—*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (*El comienzo presumible de la historia humana*) (1786).

—*Zum ewigen Frieden* (*La paz perpetua*) (1795).

—*Die Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las costumbres*, II: *Principios metafísicos del derecho*) (1797).

—*Das Ende aller Dinge* (*El final de todas las cosas*) (1794).

—*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) (1793).

—*Streit der Fakultäten*, II (*El conflicto de las Facultades*, II: *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*) (1798).

He consultado la siguiente bibliografía:

COMPOSTO, R.: *La quarta critica kantiana*, Palumbo, Palermo, 1954.

CHIODI, P.: *La filosofia kantiana della storia*, «Riv. di Filosofia», 58 (1967), 263-287.

FACKENHEIM, E.L.: *Kant's Concept of History*, «Kant-Studien», XLVIII (1956-7), 381-398.

HERDER, J.B.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784); trad. esp., Losada, Bs. Aires, 1959, por la que se cita.

HERRERO, Fco.J.: *Religión e Historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1974.



En cambio, la imagen cristiana de la historia tiene su núcleo en la esperanza en un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra (*Apoc.* XXI, 1). Pero incluye asimismo como condición el fin catastrófico de la historia misma: el «fin» comporta un previo «final».

Los ilustrados modernos ven en ese final un motivo de debilitación de tal esperanza. Pero esto no es más que un paso previo, un embrión de lo que será definitivamente la secularización del fin último de la historia.

Kant, en *¿Qué es la Ilustración?*, caracteriza dicho movimiento como la «liberación del hombre de su culpable minoría de edad (*Unmündigkeit*)». La minoría de edad es incapacidad de servirse de la propia inteligencia sin la guía de otro. Es culpable

- KAULBACH, Fr.: *Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*, «Kant-Studien», LVI (1966) 430-451.
- LACROIX, J.: *La philosophie kantienne de l'histoire*, «Cahiers de l'Institut de Sc. Economique Appliquée», 75 (1958), 5-31.
- LEHMANN, G.: *System und Geschichte in Kants Philosophie*, «Il pensiero», III, (1958), 14-34.
- LANDGREBE, L.: *Die Geschichte im Denken Kants*, «Studium Generale», VII, (1954), 533-544.
- LITT, Th.: *Kant und Herder als Denker der geistigen Welt*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1930.
- MEDICUS, F.: *Kants Philosophie der Geschichte*, «Kant-Studien», VII, (1902), 1-22, 171-199.
- MENZER, P.: *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Reimer, Berlin, 1911.
- PIEPER, J.: *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid, 1955 (sobre Kant, pp. 130-156).
- REBOUL, O.: *Kant et la Religion*, «Rev. d'histoire et de philos. religieuse», 50 (1970), 137-153.
- RIEDEL, M.: *Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Untersuchung zum Ursprung und zur Systematik einer kritischer Theorie der Geschichte bei Kant*, «Philosophische Perspektiven», V (1973), 200-226.
- RUYSSEN, T.: *La philosophie de l'histoire selon Kant*, «Annales de philosophie pratique», IV (1962), 33-51.
- VANCOURT, R.: *Kant et la solution rationaliste du problème des religions*, «Mélanges Sc. Relig.», 22, (1965), 153-192; 24 (1967), 85-105.
- VLACHOS, G.: *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962.
- WEYAND, KL.: *Kants Geschichtsphilosophie*, Köln, 1964.



porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino en la ausencia de decisión y valor para usarla por sí mismo. «Sapere aude». Ten el valor de servarte de tu propia razón: he aquí el lema de la Ilustración.

Esta plena confianza en la razón tiene dos aspectos: por un lado, fe en la capacidad gnoseológica, esto es, convencimiento de que la razón puede obtener la sabiduría y eliminar las nieblas de la ignorancia y del misterio que oscurecen el espíritu humano; por otro lado, creencia en que la Ilustración y la ciencia son los factores del mejoramiento del hombre y de su felicidad (capacidad moral).

Para conseguir esas metas es necesario abolir el principio de autoridad, no aceptar ningún principio o valor sólo por el hecho de que hayan sido asumidos por otros. Es decir, hay que eliminar los prejuicios y supersticiones y buscar razones y pruebas de las cosas e instituciones.

La Ilustración había enseñado que la historia es un proceso de emancipación, o si se quiere, un proceso en el que conquista el hombre su libertad. Esta enseñanza es aceptada por Kant. Pero la Ilustración había pretendido comprender la libertad en contraposición a la historia o a la tradición (la historia era transmisión de autoridad). Kant, en cambio, aceptando el principio de emancipación y libertad, pretende explicar la historia a partir de la libertad misma. La historia es la realización temporal de la libertad. Y como la libertad puede expresarse temporalmente tanto en la moralidad como en la legalidad, habrá que extender a una y a otra el dominio de la historia. Así obtenemos el concepto genérico y amplio de historia; aunque su sentido específico y estricto se limite al ámbito de las acciones externas —las que vemos, las fenoménicas, las que pueden ser ponderadas por el todo de una comunidad de hombres— las cuales buscan la institución de un conjunto de leyes, garantes de la armonía entre arbitrios conflictivos.

Desde esta atalaya ilustrada, Kant desmonta —aunque sin decirlo directamente, pero sí haciéndolo realmente— la teoría cristiana que San Agustín había trazado, y propone unos fines distintos.



I. La indole «natural» del fin histórico

Kant, en *El final de todas las cosas*, muestra una triple escala de fines:

a) Fin natural, que consiste en la fundación en el curso histórico, ejecutada (*Vollziehung*) por fuerzas naturales, del Reino de Dios sobre la tierra, que no es otra cosa que reinado de la paz perpetua mediante una perfecta estructura política (*Staatsverfassung*) y el desarrollo de todas las potencialidades humanas. Este se contrapone al

b) Fin no-natural, clase en la que se agrupa el fin sobrenatural y el contranatural.

El fin sobrenatural es místico. Aquí recuerda Kant la frase del ángel en el *Apocalipsis* —«en adelante no habrá más tiempo»— y la interpreta como ausencia de cambio, eterno reposo. Pero añade que esta es una representación que va más allá de toda imaginación y va a dar en el puro fantasear, porque «hay que mantenerse como conviene a un habitante intelectual de un mundo sensible, encerrado en los límites de éste».

El fin contranatural o fallido de todas las cosas consiste en la catástrofe final producida por el hombre en cuanto que entiende mal la meta final. Esta catástrofe sería la apostasía, el surgimiento del Anti-Cristo, que según Kant, se producirá si el cristianismo pierde «la forma liberal de pensar» que ha ganado. Es esta una «forma amable» que atrae hacia sí los corazones humanos; si el cristianismo deja de ser amable, si pide sacrificio, la aversión hacia él se convertirá en la forma dominante de pensar, un pensar «apóstata».

A este respecto hay que notar que, para la tradición católica, la realización de la pura esencia del cristianismo comporta la pérdida de la simpatía de la mayor parte de los hombres; la huida en masa de la Iglesia es una confirmación de la verdad del cristianismo. «Sin embargo, esto —que la verdad pueda ser combatida por ser verdad— no lo puede entender un ilustrado» PIEPER.

¿Por qué niega Kant la posibilidad de afirmar fines extra-naturales? Porque los juicios humanos no se extienden hasta la



existencia en sí de las cosas. Los juicios alcanzan, a lo sumo, las «condiciones *a priori*» de los objetos de una experiencia posible (formas de espacio, tiempo y categorías) y esas condiciones están en el sujeto. Ni siquiera los juicios morales han de apuntar a fines ajenos a la razón misma. Cuando obro moralmente no busco otro fin que la adecuación de mi máxima subjetiva de obrar con la ley universal que dicta autónomamente mi razón. Si mi obrar estuviese determinado por otro agente ya no sería libre; pero si estuviese determinado por un objeto puesto como fin, ya no sería moral. La moralidad no es otra cosa que la conformidad a la ley (universal y necesaria) que yo mismo me impongo. Esta ley manda desde dentro, no desde fuera (por ejemplo, con consejos arrancados de motivos externos): el motivo de la acción moral ha de ser independiente del objeto en el que desemboca. La perfección moral se logra cuando el motivo (o «*Triebfeder*») de la ley no es el contenido realizado, sino la ley misma. Kant elimina no sólo los motivos de contenido sensible o empírico (el placer, por ejemplo), sino aquellos de contenido espiritual que son ajenos a la universalidad de la ley misma. El verdadero motivo de la acción moral no es el fin lograble. Una moral determinada por fines ajenos a la ley manda con imperativos «hipotéticos». Sólo es verdaderamente moral lo realizado bajo el mandato del imperativo categórico, o sea, no condicionado a un fin: lo que hagas (resultados empíricos), hazlo por el puro respeto a la ley universal (o procura tú que pueda universalizarse como ley para todos).

Así, pues, el agnosticismo teórico y el formalismo o universalismo ético cierran la puerta a un conocimiento que esté fuera de la experiencia posible por ellos marcada. El conocimiento especulativo nos ofrece sólo objetos espaciales y temporales, cuya universalidad y necesidad reside en los elementos *a priori* del sujeto. Hablar, mediante la reflexión teórica, de objetos existentes más allá de esa experiencia carece de sentido. Así, una doctrina de fines absolutos no abrirá para nosotros jamás un ámbito de conocimiento teórico (referente a la existencia o a la esencia de tales fines). A lo sumo puede pretender enseñarnos «la manera en que podemos vivirlos»; aunque ya sabemos que la única manera correcta de vivirlos es ajustándonos al incondicionado del imperativo categórico, el querer moral, el amor de

la ley (*Liebe des Gesetzes*). Los fines absolutos propuestos, por ejemplo, por la religión han de ser reconducidos al querer moral único, abstracción hecha de los contenidos y determinaciones particulares que pudieran proponer. En toda doctrina de fines extra-naturales sólo hay que justificar el núcleo *reinmoralisch* que contienen, prescindiendo de las cortezas que los envuelven, como el culto, los dogmas y la ascética (*Rel. B*, 220).

2. Sobre el «naturalismo» de los fines

Pudiera parecer chocante, por otra parte, la exclusión que, en la *Filosofía de la Religión* (*Religion innerhalb...*) hace Kant tanto del «naturalismo» como del «sobrenaturalismo» de los fines absolutos: el primero dice que es intrínsecamente imposible una doctrina que nos revele fines existentes en el más allá, en lo trascendente. El segundo, en cambio, afirma la realidad de tal fin trascendente. Kant rechaza, en principio, una y otra alternativa. Al sobrenaturalismo replica que sólo se pueden proponer fines reales dentro de los límites de una experiencia posible. Al naturalismo responde que no se puede negar la posibilidad interna de una Revelación. Quiere decir Kant que el objeto de una Revelación puede tener una posibilidad «intrínseca», siempre y cuando no incluya contradicción interna. Pero de hecho le falta posibilidad extrínseca, garantía de objetividad, porque cualquier conocimiento ha de ser visto dentro de los límites de toda experiencia posible. O sea, aquel objeto se hace imposible «de hecho». En esto consiste el «naturalismo» de Kant; lo cual justifica que sean calificados como «naturales» los fines humanos. Por tanto, de hecho, hay que comportarse como si la Revelación no existiera, porque lo único que de ella podríamos conocer es aquello que cae, para nosotros, dentro de los límites del querer moral: sus mandamientos se confundirían con el imperativo categórico. Es más, admitiendo incluso que nos hiciera más sabios, no nos haría mejores. La mejora moral viene única y exclusivamente por la obediencia a la ley que uno mismo se da. En la medida en que tal Revelación concordase con la razón



práctica sería buena. De ahí que el único fin «natural» del hombre sea el de la moralización, por obediencia a la ley.

Kant ofrece algunos ejemplos que confirman la imposibilidad fáctica de fines extra-naturales. La irrupción de un fin extranatural en el campo de los fenómenos sería debida al «milagro». No hay contradicción intrínseca en que haya milagros, pero no hay modo de constatarlos, por la imposibilidad que tenemos de dar un contenido objetivo al milagro en cuestión. El mundo fenoménico —al que está ligada nuestra mente para conocer— queda regido por antecedentes y consiguientes en una cadena ininterrumpida, según un férreo determinismo causal (las categorías del mundo como fenómeno). Decir, pues, que en el mundo de los fenómenos (determinado) hay algo no determinado equivale a negar la realidad misma del mundo. Un milagro en el espacio y en el tiempo tendría que romper dicho espacio y tiempo, sería algo así como un acontecimiento sin espacio y sin tiempo. O sea, es realmente imposible que se cumpla efectivamente la posibilidad interna de un fin extra-natural.

Según Kant, con respecto al fin natural sucede de manera que «la cultura del talento, de la habilidad, del gusto... se adelanta al desarrollo moral»; es natural que el hombre logre dominar la energía de la naturaleza sin utilizarla moralmente, de forma razonable. La potencia técnica no está dominada inicialmente por la dirección moral. Pero es de esperar que el elemento moral tomará la delantera algún día. Se debe poder hoy (en la época de la Revolución) «alimentar la esperanza de que el último día que deba traer el fin de todas las cosas se parecerá más a la subida de Elías al cielo que a la caída en los infiernos». Esta transfiguración se producirá con el progreso.

En cuanto a los fines no naturales, dice Kant que el fin sobrenatural —como antes ha quedado señalado— es impensable y ocioso; no tiene sentido un eterno reposo. Por otro lado, sostiene que el fin contranatural no se realizará.

Por el contrario, el pensamiento cristiano afirma que los tres fines se cumplirán: el fin natural como cumplimiento de una tendencia intrahistórica hacia una meta; el fin místico, trasposición de lo temporal a la participación en lo eterno e intemporal, a un



eterno descanso; el fin absurdo, catástrofe final dentro de la historia que consistirá en el reinado del Anticristo. (PIEPRE).

3. *El fin realizable*

La aproximación del fin natural (el Reino de Dios), supone el tránsito desde la fe eclesiástica al reinado de la fe religiosa.

La fe «eclesiástica» es, para Kant, la fe vivida en el culto, fundamentada en los histórico (vida y muerte de Cristo) y en una Revelación que da a conocer una historia sagrada. Por el contrario, la fe «religiosa» es la fe de la razón, sin culto, equivalente a la moralidad.

¿Qué significa esta fe religiosa? ¿Es posible con ella ascender de lo finito a lo infinito?

Ya hemos visto que no es posible ofrecer una prueba especulativa válida de la existencia de Dios, aunque no se pueda decir que el concepto de Dios sea internamente contradictorio. Dios es, para la razón especulativa, un concepto problemático. Tampoco la razón moral puede ofrecer un argumento que convierta en asertórico ese concepto de Dios. Lo que el hombre moral quiere es su propia ley, o sea, la ley de su propia voluntad autónoma universalizada y además todas las condiciones en que ésta es posible; una de estas condiciones es no la existencia de Dios, sino mi postulación libre de esta existencia. El valor (objetivo) de tal existencia es, así, subjetivo, pues depende de mi decisión libre, de mi creencia (*Glauben*). Lo primario, para la razón práctica, es la obligación pura, o sea, la necesidad de que el móvil de mi acción armonice con la ley formal. Yo no acepto el deber porque Dios lo manda (ni porque me produce la felicidad), sino porque es un deber; aunque si acepto el deber he de aceptar, como consecuencia, que se cumpla el soberano bien por medio de acciones buenas. Este soberano bien, por su parte, no puede ser realizado por el hombre, sino que ha de tener su garantía existencial en Dios. Pero la acción buena no prueba la existencia de Dios. Tal existencia es sólo querida como «conse-



cuencia» de la acción buena, pero no como «principio» de ella. Yo obedezco la ley moral no por ser un mandamiento divino; aunque la veo como un mandamiento divino, por ser moral. El aspecto de «mandamiento» o precepto divino no es un motivo de la acción. La existencia de Dios sigue siendo problemática, pues, como tal existencia, es asunto de razón teórica. Y no hay nada que me obligue a asentir a ella. Si yo quiero ser bueno, entonces atribuyo al concepto problemático un valor objetivo. Pero es mi libertad la que pone en obra esa objetividad.

Pues bien, la consideración de la moral como conjunto de «mandamientos divinos» constituye la religión. Siendo la moral puramente formal —sin referencia a contenidos—, es claro que cualquier religión histórica que presente contenidos concretos (dogmas) sólo tiene el valor que su conformidad con la ley moral-formal le da. Dogmas y prácticas litúrgicas o estatutarias constituyen el objeto de la «fe eclesiástica», frente a la «fe religiosa», la cual sólo cree en la ley moral como mandamiento divino. (Aquí el mandamiento divino se convierte con el puro deber moral). «Lo fundamental es siempre la moralidad, pues ésta es el principio y el fin (alfa y omega) de todas nuestras especulaciones e investigaciones. De modo que el concepto de Dios no serviría de nada si no estuviera conectado al de moralidad» (*Vorl. ü. Metaph.*, nach Pölitz, Ak. 28,1, p.301).

Desde este carácter previo que tiene la moral se pueden comprender, según Kant, las determinaciones que la tradición teológica cristiana había atribuido a Dios, especialmente las determinaciones trinitarias.

En general, si lo que hacemos ha de ser visto como mandado u ordenado por un Dios, la primera determinación que cabe hacer de Dios es la de legislador (que ordena un reino moral). De aquí se desprende lo siguiente: 1) Porque hemos de obedecer la ley sin mirar motivaciones eudemonológicas, también hemos de considerar que el legislador no es un ser puramente condescendiente; y porque hemos de obedecer la ley libremente, hemos de considerar que el legislador no es un déspota: estos dos aspectos son los que convienen a un Padre; por eso llamamos Padre a Dios. 2) El ser moral que obedece a Dios puede llamarse «Hijo de Dios» o Salvador. 3) En fin, el



legislador ha de ser justo, y esto implica que no se ablande ante las súplicas (esto sería dispensar de la ley), sino que mantenga la vigencia de la ley para que el hombre se santifique: así, Dios es llamado Espíritu Santificador.

Esta idea de la Trinidad —dice Kant— en nada incrementa nuestros conocimientos teóricos. Ni tampoco es necesaria otra idea más alta para santificarse.

El desplazamiento de la fe religiosa por la eclesiástica sería un retroceso, el acercamiento al Anticristo, figura de la Iglesia. Por el contrario, el progreso será la marcha de la fe religiosa, que puede ser abreviada por las revoluciones, y cuyo estado final es lo que Kant llama «el Reino de Dios», esto es, el establecimiento «público» (estatal y legal) del desplazamiento de la fe eclesiástica por la fe de la razón.

4. *Declinación racionalista de la teoría agustiniana de la historia*

San Agustín había trazado un proceso histórico lineal jalado —frente a la circularidad griega— por cuatro novedades irrepetibles que afectan al hombre: Creación, Caída, Redención y Restauración. A su vez, el centro de la historia era Cristo, por el que los tiempos se dividían en anteriores y posteriores a su venida. El hombre ha de impetrar la gracia divina para sostenerse recto en esa línea.

Kant acepta la idea básica de la linealidad del tiempo, pero interpreta sus contenidos fundamentales de otra manera. ¿Cómo explica Kant el pecado, la conversión y la oración?

a) Para Kant no hay más pecado que el que atenta contra las máximas del deber moral. El que peca no infringe leyes divinas; pecar es faltar contra uno mismo, o sea, contra la ley que uno mismo se da. Por lo tanto, la reparación de esta falta ha de hacerla uno mismo también, no ante Dios, sino ante el tribunal de la propia conciencia.

Mas, ¿cómo peca el hombre? En lenguaje kantiano, el hombre peca poniendo la máxima de su voluntad al servicio de un



motivo felicitarlo, extraño a la ley moral formal. Pero, ¿en dónde reside la posibilidad de que el hombre pueda hacer ese cambio en sus máximas? Reside en una mala tendencia de la voluntad humana (*Rel.*, B, 22-73).

La voluntad humana no es «santa», no tiene armonizados de modo perfecto la naturaleza y los sentimientos con los requerimientos universales de la razón moral. Dicha voluntad es «buena» cuando obedece a la ley por la ley misma y no por los contenidos en que desemboca. Pero el engarce de la máxima subjetiva a la ley formal puede tener insuficiente fuerza (*fragilitas*), en cuyo caso la obediencia a la ley no acaba en una acción exterior honesta. O ese engarce puede tener un motivo de estricta obediencia a la ley mezclado con otros motivos extraños (*improbitas*). O, en fin, puede que ni siquiera haya un engarce de la máxima con el puro motivo de la ley formal, sino sólo con un motivo eudemonológico (*pravitas*). Resbalar, mezclarse y hundirse en el motivo eudemonológico son las tres maneras de pecar. El peor es el hundimiento, la inversión de los motivos, aunque la acción externa sea conforme a la ley. Ahora bien, ¿de qué tipo es esta tendencia del hombre al mal?

aa) Kant sostiene que no es una inclinación natural, hecha sin libertad, sino una propensión que es fruto de un acto de libertad. O sea, es un acto, pero no una facultad. El hombre propende al mal libremente. El cambio de agujas motivacional en la máxima interna se debe a un querer. La humanidad no está naturalmente inclinada a hacer el mal: por tanto no hay un pecado original heredado a través de un proceso de generación biológica. El mal radical no tiene su origen en un hecho histórico. Si esta tendencia al mal fuese una inclinación congénita, sería ineluctable, nadie podría cambiar su dirección: el mal se haría necesariamente. Pero, dice Kant, el hombre es libre. No hay una herencia natural que propague necesariamente un querer malo: hacer el mal es un obrar libre.

ab) Aunque no es congénita, esa propensión tampoco es un accidente fortuito en ciertos individuos; el hombre, como raza, queda afectado «radicalmente» por esa tendencia (propensión). Kant aporta sólo inducciones muy rápidas y precarias, por considerar que la historia prueba suficientemente este punto.



ac) Tampoco puede ser achacada esta propensión a las instituciones sociales, según quería Rousseau, como si la sociedad fuese el origen de todos los males sobre la tierra. Se trata, pues, de una propensión interna a todos los individuos, la cual mezcla motivos interesados o invierte los motivos obligatorios: el hombre sabe lo que debe hacer y no lo quiere hacer. Obrar el mal moral consiste en adoptar una máxima eudemonológica.

ad) Si no es congénita, ni fortuita, ni de origen externo, sólo queda que sea debida a un acto de libertad interna. Cuando la libertad se ejercita, también se dispone a hacer el mal voluntariamente. La libertad es así; y la razón de este hecho es inescrutable (*unerforschlich*). Pero esta «propensión» al mal, fruto de un acto radical de la libertad, tiene una prioridad de razón sobre las faltas concretas que hago: estas deben ser vistas como enmarcadas o englobadas en una «opción radical» envolvente (similar a la que los contemporáneos llaman «opción fundamental», la cual no es una tendencia, sino un acto que toma la forma de tendencia). Esta opción radical es el «mal radical» en el hombre (*Rel.*, B, 32-36).

b) Pero, ¿cómo ocurre la redención de mi pecado? Después de pecar —o sea, después de contravenir la ley moral— quizás podría yo creer que una voluntad ajena a mi querer me ayudara, o que algo de esta se me transfiriera para purificarme. Una voluntad ajena a la mía no puede, empero, satisfacer vicariamente por mi falta. Una acción mala es mala para siempre, sin remisión. Pero mi voluntad no queda determinada para siempre en esa dirección: tiene la posibilidad de querer de nuevo el bien moral. Al nuevo acto que rectifica la dirección de la voluntad llama Kant «conversión», la cual encierra una dimensión purificadora porque es intrínsecamente a la vez el castigo de la falta cometida: en la conversión yo lamento la disposición anterior; en resumen, la única sanción moral del pecado es el sentimiento de tristeza que acompaña a la conversión.

El pecador, por sí mismo, sin ayuda ajena, y en un solo acto, se convierte, se castiga y se regenera. Se convierte abandonando la máxima perversa; se castiga con la tristeza por haber faltado; se regenera adoptando una máxima moral buena.

Este planteamiento tiene una aplicación fulminante en la relación concreta que el hombre podría establecer con una existencia infinita, o sea, en la oración y en los sacramentos. Para orar hay que representar a Dios como un objeto; pero Dios es propiamente un principio racional. «La existencia de Dios no ha sido probada; es sólo un postulado y únicamente puede servir al uso preciso para el que la razón se ve urgida a postularla» (*Vom Gebet*, XIX, n. 8092, p. 637). Para orar se requiere antes conocer con certeza la existencia de Dios; pero teóricamente ésta no se puede demostrar. La oración es una hipocresía. A lo sumo podría aceptarse un «espíritu de oración» (una actitud) que consiste en desear que se cumpla mi deber moral «como si» tal deber fuese un servicio a un Dios. También podría ser tolerada la «oración litúrgica», entendida no como plegaria que se dirige a Dios para implorar gracia, sino como un gesto festivo que nos mueve a cumplir con el deber moral (*etische Feierlichkeit*). Pero el hombre que progresa en el bien moral deja incluso el espíritu de oración y la plegaria litúrgica. El hombre religioso no necesita orar. Y, por tanto, tampoco necesita del culto y del ascetismo, de los sacerdotes y del dogma. No hay más iglesia que la invisible, formada por los corazones rectos. Tampoco hay más sacramentos que el obrar por puro deber. Los sacramentos son el «opio» (*opium*, en alemán) que los sacerdotes administran a los fieles (*Rel.*, B, 105, 307).

c) ¿Es Cristo entonces el centro de la historia? San Agustín había propuesto una visión de la historia que incluía la Encarnación del hijo de Dios como punto de división de los tiempos («anteriora Christi», «posteriora Christi»). Kant niega la divinidad de Cristo. Es imposible la Encarnación de Dios como hecho histórico. Y, además, la fe en un hecho histórico es ajena a la religión (porque ésta vuelca su adhesión a lo moral supraempírico, único elemento que puede ser principio de la acción moral). Dicho esto, la figura de Cristo sólo podría ser aceptada desde un ángulo moral. Así como la religión es la consideración de los imperativos morales como mandados por una divinidad, también el hombre bueno podría ser considerado como «el que place a Dios», un ideal que está por encima de todo lo empírico y es, como tal, eterno y universal. Y por cuanto el hombre es el fin-término de la naturaleza, puede



decirse que el hombre bueno, como ideal, es aquel para el cual todo fue hecho y en el que Dios tiene sus complacencias. O sea, sería el «Hijo de Dios», del que habla el cristianismo. Pero entonces estamos ante un mero ideal moral, no ante un ser histórico. El Cristo histórico pudo ser un gran moralista y pedagogo; pero de ahí no pasaría.

También en lo concerniente al proceso temporal que sigue a la venida de Cristo sufre el esquema agustiniano una transformación completa. Si Cristo no es Dios, tampoco tiene significación histórica su Resurrección y su Ascensión. O si se quiere, su significación es puramente moral: un mero ideal de re-comienzo, de principio de una vida nueva en la sociedad de los hombres moralmente buenos. Pero como «hechos históricos» esos relatos son insostenibles, ya que presuponen una «materia pensante» (cuerpo resucitado), o sea, un círculo cuadrado.

De ahí que el proceso histórico no tenga que desembocar en un ámbito místico, ajeno al esfuerzo humano y conseguido mediante ayuda sobrenatural. La escatología funciona, pues, sólo como «ideal moral» de un reino en el que todos obedecerían perfectamente a la ley moral. Kant, retomando la idea de «naturaleza» como algo no-sobrenatural, afirma que ese ideal se da naturalmente, sin arrebatos místicos («worin nichts mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise, natürlich zugeht» (*Rel. B,205*). Para remarcar toda ausencia de sobrenaturalismo, Kant enseña que ese reino de Dios está dentro de nosotros (*inwendig in euch*). La historia, desde este punto de vista, será propiamente el progreso en la remoción de los obstáculos que impiden la pura religión de la razón; o si se quiere: el progreso en la remoción de Cristo y de su Iglesia como fenómenos aparecidos en una encrucijada temporal. El peculiar y más positivo signo de la historia sería el avance de la desaparición de la Iglesia cristiana como hecho empírico. «Preguntemos —dice Kant— cuál ha sido la mejor época de la historia de la iglesia conocida hasta ahora. Sin la menor duda debo decir: es la *época actual*, pues ahora puede desarrollarse cada vez con más libertad el germen de la auténtica creencia religiosa... De aquí hemos de esperar una aproximación continua hacia una iglesia que unifique para siempre a todos los hombres y que sea la representación visible (el esquema) de un Reino de Dios invisible en la tierra»



(*Rel.*, B, 197). En resumen, Kant representa una faceta más de la secularización moderna del fin último, y así la esperanza en el fin se transforma en la esperanza en el progreso. Ahora se trata de ver qué es el progreso.

II. EL PROGRESO HISTORICO, ENTRE LA NATURALEZA Y LA LIBERTAD

A. Cognoscibilidad del progreso

La cuestión del progreso es tratada por Kant en una obra titulada *Reiteración de la pregunta sobre si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*.

1. Historia y futuro

Antes de nada, hay que delimitar claramente la pregunta. Esta no se refiere al pasado sino al futuro y por ello exige una historia vaticinante, la cual no sería un relato según las leyes naturales conocidas (como la predicción de eclipses de sol y de luna) sino adivinatorio. La adivinación, además, no se obtendría mediante un saber directo, sino comunicado y ampliado por lo supuestamente sobre-natural: sería profecía. Si tuviéramos esa comunicación profética podríamos saber sin lugar a dudas y con necesidad si la humanidad progresa.

Por otro lado, ese profetismo no habría de referirse a lo físico (saber, por ejemplo, si en el futuro surgirán nuevas razas), sino a lo moral: se trataría de saber si el nombre será mejor. Pero tal historia moral a su vez no sería genérica, es decir, no versaría sobre el conjunto aditivo o por agregación de todos los hombres: no sería —en palabras de Kant— un *conceptus singulorum*; habría de ser una historia de todos los hombres en tanto que reunidos socialmente sobre la tierra y repartidos en diversos pueblos (un *conceptus universorum*).



2. Historia *a priori*

Con las indicaciones anteriores queda patente que nos referimos a una historia profética, narración de lo que ha de acontecer en el porvenir; es decir, se trata de una exposición *a priori* de acontecimientos futuros. Así nuestra pregunta inicial queda planteada en los siguientes términos: ¿cómo es posible una historia *a priori*?

a) La seguridad del pronóstico.

Sería posible una seguridad absoluta, si el proyecto histórico-moral fuese tratado como un proyecto mecánico, regido por leyes de causalidad científico-natural. Pero en tal caso, como es obvio, tal proyecto dejaría de ser moral o por libertad. Por eso dice Kant que es posible esta naturalizada historia *a priori* si el profeta mismo hace y dispone los acontecimientos que anuncia. Y a continuación, a modo de ejemplo, expone tres casos en los que se puede anunciar con seguridad lo que va a ocurrir.

El primero es del profeta judío que anuncia la breve decadencia de un estado porque él mismo es el autor de ese destino. En efecto —prosigue Kant— el profeta es el conductor del pueblo y agrava con cargas civiles y eclesiásticas su constitución hasta que el Estado se hace incapaz de subsistir por sí mismo, y la constitución se hace insostenible, viniendo el hundimiento. Sabedor, pues, de los efectos de su acción sobre el pueblo, puede prever infaliblemente el desenlace.

Semejante es el caso del político. Dice que los hombres han de ser tomados como son, esto es, tal como el político los ha hecho mediante la intriga y la coacción injusta. Ese hombre, según el político, es un ser tan terco e inclinado a las revueltas, que ha de estar sujeto. Así, si el político afloja las riendas del pueblo, se producen las revueltas predichas o profetizadas.

Por último, Kant incluye aquí el caso de los eclesiásticos. Dicen estos, de un lado, que llegará la decadencia de la religión y el Anticristo, y, por otro lado, hacen lo necesario para que así



sucedan: no depositan en los hombres principios morales (fe racional) que conduzcan a lo mejor, sino que convierten en deber esencial la práctica religiosa y los dogmas históricos (fe eclesiástica) que sólo indirectamente producen el mejoramiento. Dan lugar, por tanto, a una mecánica de la religión y no a una disposición moral mejor. Pero además se lamentan de esa irreligiosidad que ellos produjeron y que pueden anunciar sin necesidad de un don profético.

¿A qué debe referirse entonces, en el caso de la historia, el «adivino» que predice lo que deberá acontecer en el futuro? No profetiza algo extraordinario o novedoso: sólo dice que existe un deber de realizar el fin de la razón y que ese deber circula o se transmite por la cadena de generaciones humanas, sin que el mal pueda cegar la fuente espiritual de donde nace. El adivino pregonan el imperativo de introducir en los conflictos humanos un estado universal de concordia o de derecho. Dicha fuente de dignidad es una facultad del hombre, la cual se actualiza siguiendo una intención de la naturaleza.

b) Respuestas a priori sobre el progreso.

Prescindiendo ahora de que la historia sea formalmente un proceso por libertad hay que estudiar los diversos tipos de respuestas que se han dado a la cuestión de su curso concreto. Kant enumera tres: terrorismo moral (o pesimismo); eudemonismo o quiliasmo (u optimismo) y abderitismo.

1. El terrorismo moral sostiene que el género humano retrocede hacia lo peor. Y Kant lo critica duramente, pues considera que la caída en lo peor no puede ser progresiva en la especie humana, porque llegada a cierto grado se aniquilaría a sí misma. Y esto no puede suceder. (No prevé Kant nuestra realidad presente que pivota sobre el poder atómico y sobre la realmente posible destrucción del planeta).

2. El eudemonismo o quiliasmo es optimista porque defiende que el género humano avanza siempre hacia lo mejor en su destino moral. Aquí piensa Kant en los revolucionarios



utópicos y se resiste a aceptarlos, ya que esta hipótesis no es posible «a pesar de sus sanguíneas esperanzas», y argumenta así: la masa de bien y de mal es siempre la misma en la naturaleza humana; el aumento de bien dentro de un plan exige la libertad del sujeto, para lo cual éste necesitaría de un fondo de bien mayor del que posee; como no hay tal reserva de bien, no puede haber aumento: la cantidad de bien se mantiene siempre constante dentro de ciertos límites.

3. Por último afronta el abderitismo democríteo, según el cual el género humano está detenido eternamente, en el mismo grado moral. Tal grado es la media de altas (morales) y bajas (inmorales) que se repiten circularmente. Es la postura del estancamiento moral. Kant señala al respecto que, por experiencia, esta parece la postura más aceptable. El género humano es como Sisifo: hace bien y luego lo destruye, edifica para derribar. No se trata de la confusión entre bien y mal sino de la mutua neutralización por la alternancia. Así la marcha del género humano sería como un juego de marionetas en cuyo escenario participan también las demás especies animales, sin tanto gasto.

En fin, Kant rechaza el terrorismo moral; pero no llega por lo pronto a decidir tajantemente sobre el quiliastro y el abderitismo. Tiene, por tanto, que buscar un criterio de decisión y cree poder encontrarlo en la experiencia: sólo se podía salir de la duda si la experiencia apoya una de las dos posturas.

3. *El papel de la experiencia en el pronóstico histórico*

No es aceptable, pues, un pronóstico *a priori* que trate la historia como un proceso regido por causas mecánicas. Pero, manteniendo la convicción de que la historia es un proceso por libertad, ¿podríamos obtener una pauta *a priori* por la que el despliegue histórico figurase como un progreso?

Para conocer el modo de la marcha histórica es necesario previamente aclarar qué papel desempeña la experiencia en la determinación de ese modo; es decir, se trata en primer lugar de



conocer la «autoridad» de la experiencia para luego, con ese dato aplicado a nuestras anteriores investigaciones, obtener la respuesta al problema inicial.

a) Límites y alcance de la experiencia.

Esta discusión tiene dos pasos. Primero Kant muestra que la experiencia por sí sola no basta para resolver la cuestión del progreso; en segundo lugar, expone que a pesar de ello la experiencia ofrece un dato para indicar que el progreso se puede dar.

La experiencia no puede probar que hay progreso, porque el hecho de que en un tiempo el género humano haya avanzado o retrocedido no demuestra que seguirá avanzando o retrocediendo. Ello es debido a que el hombre actúa libremente y, aunque se le puede dictar lo que debería hacer, no se puede predecir que lo hará. Sólo se podría predecir la conducta humana si la conexión de sus actos estuviera regida por leyes físicas o siguiera una voluntad invariablemente buena, en cuyo caso el progreso sería inevitable. No es posible lo primero, porque si la causa del progreso está en la libertad —no determinada por leyes mecánicas del mundo empírico—, jamás podrá la mera experiencia otorgar la certeza de una mejoría en el futuro. Y no es posible lo segundo, porque, como ya mostró Kant en la *Crítica de la razón práctica*, la voluntad humana no es «santa», es requerida por los apetitos sensibles.

Sin embargo, la experiencia puede contribuir a resolver la cuestión. En efecto, si contamos con una aptitud y facultad en el hombre para ser causa de su progreso, se podrá predecir un acontecimiento como efecto de tal causa, cuando concurren las circunstancias que cooperan a ello. En otras palabras: dadas unas circunstancias se puede predecir un acontecimiento, el cual será efecto de una causa remitible, en última instancia, a una facultad del hombre. Por tanto, la predicción no incluirá el tiempo, no dirá cuándo acontecerá, sino simplemente que sucederá alguna vez (como en el juego de probabilidades).



El acontecimiento en cuestión, pues, reunirá las siguientes características: 1) indicará de modo temporalmente indeterminado la existencia de una causa semejante y un acto de su causalidad en el hombre; 2) permitirá inferir apodícticamente el progreso hacia lo mejor; 3) será indicativo (*signum rememorativum, prognosticum*) de esa causa y no origen de la marcha progresiva; 4) expresará la tendencia del género humano en su totalidad, es decir, no según los individuos (en cuyo caso la narración se haría interminable) sino según las divisiones en pueblos y Estados. Y, concluye triunfalmente Kant, que este acontecimiento lo tenemos en nuestra época y lo ofrece la Revolución (francesa).

b) «Revolución» y «aptitudes» de progreso

El acontecimiento anunciado no es la Revolución misma, sino que es destacado por ésta. Por debajo de ella está la «participación entusiasta» de todos los que la contemplan, la cual obedece a una disposición moral del género humano. El acontecimiento histórico nuclear es la participación —aunque sea lejana geográficamente, directa o indirecta— en el bien de una constitución democrática.

Tal participación, en efecto, ha sido universal y desinteresada. Por su «generalidad» muestra una propiedad específica del género humano en su conjunto; por su «desinterés» muestra un carácter hacia lo mejor y, de hecho, esta participación es ya un progreso.

La constitución (política) de la que todos han llegado a participar busca la paz y no la guerra, y es la constitución republicana, en la cual «naturaleza y libertad se unen en el derecho».

En conclusión, se puede predecir un progreso del género humano hacia la mejor. No se trata de que el hombre camine siempre hacia una moralidad subjetiva mayor; acerca de ésta no se puede hablar, porque es imposible conocer el respeto interno que los individuos tengan a la ley. Se trata de un progreso



externo de las leyes mismas, en los productos de la legalidad. Prescindiendo de los móviles subjetivos, tal avance no podrá ser vuelto atrás por completo, pues es un hecho producido por la unión misma de libertad y naturaleza, y, por tanto, nadie podrá causar el retroceso. Entonces progresivamente disminuirá la violencia de los poderosos y aumentará la obediencia a las leyes; en consecuencia la guerra se hará cada vez más humana, después más rara, y finalmente desaparecerá. Así lo dice Kant: «aun sin espíritu profético, y de acuerdo con los aspectos y signos precursores (*Vorzeichen*) de nuestros días, afirmo que puedo predecir que el género humano logrará esa meta y también que sus progresos hacia lo mejor ya no retrocederán completamente. En efecto, cuando acaece un fenómeno como éste en la historia humana no se olvida más, porque equivale a descubrir en la naturaleza del hombre una disposición y facultad hacia lo mejor de tal índole que ningún político, por sutil que fuese, hubiera podido desprender del curso de las cosas hasta entonces acontecidas, puesto que sólo podría anunciarlo la naturaleza y la libertad reunidas en el género humano según principios internos del derecho, aunque en lo concerniente al tiempo únicamente se lo hará de modo indeterminado».

Sin embargo, después de estas frases optimistas, agrega que, en lo que se refiere a la moralidad, «no podemos esperar demasiado de los hombres en su progreso hacia lo mejor»; en efecto, este progreso no «ensancha» en lo más mínimo la base moral del género humano; para hacerlo sería necesaria una nueva creación, lo cual no parece probable que suceda.

4. *El ilustrado y el progreso*

El progreso necesita un pregonero, alguien que anuncie y explique los hechos de la marcha general del género humano hacia lo mejor. Tal anunciador es el filósofo libre ilustrado, único que puede hacer uso público de la razón, y no el funcionario establecido por el Estado: respecto al Estado, hace de ella un uso privado. Así, «cuando un pueblo entero quiere exponer sus reclamaciones no tiene sino el camino de la publicidad, a



a pesar de que la voz del filósofo no se dirige confidencialmente al pueblo, sino respetuosamente al Estado, implorándole que tome en consideración la necesidad popular del derecho. Por eso, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor» (*Sobre el progreso*).

Para entender mejor esto hay que aclarar la distinción que hace Kant entre los dos usos de la razón, público y privado. Uso público es el que alguien, en cuanto docto, hace de la razón ante la totalidad del auditorio, y siempre ha de ser libre. Uso privado es el empleo de la razón que se le permite a un hombre dentro de un puesto civil o función que se le confía; por tanto, ha de ser con frecuencia limitado, pero, por otro lado, no debe obstaculizar el progreso de la Ilustración. Esta distinción proviene de una doble consideración del hombre, como funcionario o miembro pasivo, y como miembro activo de una sociedad íntegra y cosmopolita, en el seno de la cual, si el hombre es docto y se halla ante un público en sentido propio, puede razonar sobre todas las cosas.

Dos ejemplos pone Kant al respecto. El primero considera la situación de un oficial militar: por un lado debe obedecer al superior «sin contemplaciones», pues pondría en peligro su carácter de oficial (función) si se pusiera a argumentar, estando de servicio, acerca de la conveniencia o inutilidad de la orden recibida. Pero, por otro lado, al oficial no se le puede prohibir con justicia hacer observaciones, en cuanto docto (miembro de una sociedad), acerca de los defectos del servicio militar o presentarlos a juicio del público.

El segundo caso es el del predicador. El uso que éste, en cuanto eclesiástico, hace de su razón ante la comunidad es enteramente privado, pues enseña en virtud de su función y debe comunicar el dogma de su Iglesia. Como docto, el empleo que hace de la razón es público y goza por ello de una libertad ilimitada.

Kant ve una oposición entre los dos tipos de razón y se enfurece contra aquel que se compromete por completo con un símbolo o dogma, poniéndose absolutamente bajo su tutela. Este compromiso, que excluiría el uso público y libre de la razón, incluye la renuncia a toda Ilustración. Y sería nulo, aunque



fuera confirmado por el poder supremo, porque la determinación originaria de la naturaleza humana consiste en progresar, y es, por tanto, un «crimen contra la naturaleza humana» conjurarse para detenerse. Así lo expresa el propio Kant: «un hombre, con respecto a su propia persona y por cierto tiempo, puede dilatar la adquisición de una ilustración que está obligado a poseer; pero renunciar a ella, con relación a la propia persona y, con mayor razón aún, con referencia a la posteridad, significa violar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad» (*¿Qué es la Ilustración?*).

B. *Historia, naturaleza y libertad.*

1. *La unión de naturaleza y libertad.*

Se puede predecir de algún modo el progreso de la humanidad hacia lo mejor, porque hacia eso conspiran conjuntamente la naturaleza y la libertad. El acontecimiento buscado (participación entusiástica en la Revolución) es señal de esa unión. ¿Qué significa esto? ¿Cómo se realiza esa unión? Esta es la cuestión que nos ocupa ahora.

Según Kant, naturaleza y libertad se contraponen en nuestra vida humana, y su reconciliación sólo puede ser definitiva por un Dios legislador de una y otra en la vida transmundana. Ahora bien, la historia es ya señal y promesa de esa reconciliación última (LACROIX). Tratemos de explicarlo.

La naturaleza es el dominio de la necesidad, que Kant circunscribe al mundo sensible, al cual se aplican propiamente las categorías del entendimiento. Se trata, en suma, del conjunto de fenómenos sometidos a una ley universal. Por otro lado, la libertad se da en el ámbito de las cosas no-sensibles, inteligibles, en las que no cabe la aplicación de las categorías del entendimiento. Es el lugar de la autonomía, del no sometimiento a los móviles sensibles y sus leyes; es origen de actos que no arrancan de lo sensible. Tiene el fundamento de su determina-



ción en el ser inteligible del hombre y su condición en el «mundo inteligible».

Naturaleza y libertad se enfrentan en dos planos. En el plano especulativo, la naturaleza no es cosa en sí, ni una pura representación relacionada con la espontaneidad del espíritu, ni una serie de fenómenos psicológicos en el yo empírico. Formalmente es el sistema o conjunto de fenómenos reunidos bajo las leyes del entendimiento; éste queda así condicionado: no alcanza el mundo inteligible, y se contenta con la organización indefinidamente buscada de lo sensible.

En el plano moral, la naturaleza ofrece móviles sensibles que inclinan a la acción de distinto modo que el deber. Ella es aquí un obstáculo, un límite que la razón debe superar para realizar la moralidad, el mundo inteligible, es decir, el sistema de leyes necesarias entre los seres racionales bajo la libertad.

De este modo, el hombre tiene dos aspectos. Es *fenómeno* por su naturaleza sensible, y es *nóumeno* por su libertad en el mundo inteligible.

En suma, Kant mantiene un dualismo entre lo sensible y lo inteligible e intenta hacer compatible ese dualismo con la idea de una naturaleza donde la libertad pueda desplegar su acción y donde se anuncie o prefigure el advenimiento de la razón, aunque no lo explique. Por tanto, la tarea que hay que emprender se centra en esta pregunta: ¿qué es lo que prepara a la naturaleza para someterse a la libertad?

La contestación a esta pregunta es: la historia. Esta se constituye como una búsqueda general para insertar la moralidad en la naturaleza y tiene su fundamento en una vocación esbozada en la especie humana en forma de disposiciones naturales, pero cumplida por la libertad. La historia realiza una finalidad de la naturaleza, cuyos fines están fuera de la naturaleza misma, en la libertad. Pero no da a luz la moralidad, sino que facilita su ejercicio, creando un orden que abre paso a la moralidad. En este punto la naturaleza prepara el advenimiento de la libertad engendrando una estructura y una organización de la vida social aptas para simbolizar y evocar el reino de la razón (LACROIX), reino de la libertad universal y de la paz perpetua.



Kant desarrolla sistemáticamente estas ideas en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* («Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita»), obra publicada en 1784. En ella establece tres puntos fundamentales: 1º La meta de la historia es el «logro de una sociedad civil universal que administre el derecho» (Prop. 5), establecida sobre «una constitución estatal interiormente perfecta». 2º Los medios son completamente intrahistóricos, a saber, el esfuerzo humano. 3º El modo de alcanzar esa meta es a través de algunas revoluciones transformadoras por las que «se producirá algún día un estado civil universal» (Prop. 8), porque «mediante cada revolución se desarrolla más el germen de la razón». En el estado final así alcanzado se cumple el destino humano sobre la tierra y se justifica la «Providencia». Veamos ésto con mayor detenimiento.

2. Historia «anticuaria» y Filosofía de la Historia

Kant rechaza el planteamiento de lo que denomina «historia anticuaria» que relata los hechos con un mero orden externo, sin hilo conductor; y propone una nueva perspectiva que investigue un hilo conductor interno, la idea de una adecuación a un fin de toda la naturaleza.

Efectivamente Kant considera que no sólo están sometidos a leyes universales de la naturaleza los fenómenos físicos, sino también las acciones humanas voluntarias. De ahí que la historia deba narrar esas manifestaciones humanas, por ocultas que sean sus causas, para ofrecer la corriente regular de dirección uniforme de la especie humana.

Para ello debe ponerse a distancia de los hechos y tomar en su conjunto y en una amplia escala esas manifestaciones. Porque una misma serie de hechos, tomados separada e individualmente, parece que se producen de modo confuso, incoherente y sin leyes. Sin embargo, tomados como acciones de la especie humana manifiestan infaliblemente un desarrollo continuo y seguro, aunque muy lento, de ciertas grandes predisposiciones de



nuestra naturaleza. Por ejemplo, los matrimonios, las defunciones y los nacimientos, tomados como dependientes de la voluntad libre, en detalle, parece que no están sometidos a ninguna ley que permita calcular su número total; son aspectos irregulares e impredecibles. Sin embargo, tomados como acciones de la especie humana, como serie entera (así, al quedar consignados en los registros anuales), se producen de una manera conforme a las leyes de la naturaleza, igual que las leyes de la temperatura; son series uniformes e ininterrumpidas.

Todo esto sucede porque, aunque separadamente cada individuo humano persigue su designio particular —distinto y contrario al de los demás—, como especie los individuos persiguen un gran designio de la naturaleza, obediéndola inconscientemente y contribuyendo a su adelanto. Así, «hay que descubrir una intención de la naturaleza en semejante marcha absurda de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia conforme con determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor de tal historia».

3. *Planteamiento general de la Historia: sometimiento a leyes*

a) *El régimen finalista de algunos seres.*

La búsqueda de un plan en la historia supone una consideración finalista que es preciso señalar. Según Kant, se observa en los animales una finalidad, tanto en su aspecto externo (miembros) como interno (órganos) y, para explicarlo, se invoca la creencia universal de que la naturaleza es un sistema ordenado, que no pone ningún órgano inútil y que hace que toda disposición alcance su objeto. Así lo dice él mismo: «todas las tendencias naturales de cada criatura han sido dispuestas de manera que alcancen al fin el desarrollo completo que les es propio» (Prop. 1).



El principio de finalidad no es un modo cualquiera de enfor-car la naturaleza, sino condición indispensable de la aplicación de la razón a la naturaleza, pues esta ofrece ejemplos continuos de finalidad, especialmente en los seres vivos (órganos, miembros, impulsos, etc.). Supone, por tanto, la posibilidad de una acción según causas finales y no causas mecánicas.

En cuanto a su conocimiento, la acción teleológica es representada en la medida en que sabemos de nosotros mismos como seres que obran por representaciones de fines, o sea, racionalmente. De este modo, el conjunto de la experiencia es representado como si constituyera una unidad absoluta y tuviera fuera de su esfera un principio supremo, una razón originaria y creadora, o sea, es representado como si los objetos hubieran surgido a partir de una razón arquetípica.

Por ello la consideración teleológica sirve para mantener la unidad sistemática en el uso empírico de la razón; en este sentido es útil. No es perniciosa; más aún, nos es necesaria, no podemos pasarnos sin ella; porque no se puede probar, ni en un solo caso, que un órgano no tenga finalidad.

Pero su valor es heurístico, no ostensivo: no muestra cómo está formado el objeto, sino cómo debemos buscar, bajo la dirección de un fin, la índole y el encadenamiento de los objetos de la experiencia. En fin, el principio de finalidad no es constitutivo, no amplía el conocimiento a más objetos, sino regulativo, da unidad sistemática a la multiplicidad del conocimiento.

b) El régimen finalista de todas las disposiciones naturales.

En general, la naturaleza en su totalidad es comprendida como un conjunto final, y éste sólo es posible si hay un fin final. De este modo el fin final es el único que permite decir que todas las disposiciones naturales tienen que ser ordenadas según fines. Es, pues, incondicionado, y, como tal, no puede ser realizado por la naturaleza sola, ya que todo en ella está condicionado o tiene un fundamento determinante (en una secuencia indefinida de condicionamiento a condición). Habrá, pues que buscarlo fuera de la naturaleza, en la voz incondicionada del deber o imperativo moral.



El imperativo moral, por otro lado, ordena incondicionalmente, sin admitir excusa concedida a condicionamientos naturales. Manda a pesar de éstos y de los perjuicios físicos que pueda acarrear una acción. La adecuación de ésta a aquél es la norma de la conciencia moral.

Pero el hombre, en su actuar, está sometido tanto a la legalidad moral de la exigencia del imperativo categórico como a la naturaleza en cuanto conjunto de condiciones y ambas no comunican entre sí. Es decir, la ley moral exige sin saber si las acciones moralmente adecuadas se acomodan o no a la conexión natural final de las cosas, sin tener en cuenta si son absurdas o no. Esto llevaría a la desesperación si el hombre no tuviera confianza en la adecuación de los fines morales con los fines naturales o felicidad natural. La idea de tal adecuación es el bien supremo, Dios.

Por tanto, la fe en Dios es la única que garantiza la concordancia de los fines naturales y los morales. No es un concepto regulativo o constitutivo de índole teórica, sino una certeza práctica por la que no se puede decir teóricamente nada acerca de las propiedades de Dios. Así la creencia no es una opinión o un tener por verdadero a Dios teóricamente, sino que es la firme confianza que el hombre requiere para obrar conforme a las exigencias del imperativo categórico, y no considerar por ello que es absurda su existencia. La fe en Dios hace posible hablar de un fin final de la naturaleza, y con ello, de la adecuación de todas las disposiciones naturales a fines, justificando así la filosofía de la historia (LANDGREBE).

De aquí se desprende que el hecho histórico implica dos dimensiones.

Una acción es histórica no cuando está sometida horizontalmente al poder determinante de la causalidad y es tratada como efecto de un mecanismo causal, sino cuando se relaciona verticalmente a un origen ideal y aparece como fin realizado conforme a una idea de la razón. Pero esto no basta para que la acción sea histórica. Porque la simple contemplación de las acciones libres en el tiempo muestra un manojó de locuras, sin orden ni conexión: para que haya historia se necesita de un hilo conductor que dé sentido a esas acciones. Tal sentido es encontrado por una visión suplementaria de la naturaleza, a saber, la

visión que atisba en los fenómenos naturales la penetración de la libertad. No de la libertad humana, sino de la divina. Libertad es facultad de proponerse fines y realizarlos. La naturaleza se comporta como si encarnase fines, como si participara de una libertad que, al trascenderla, puede establecer un fin único y total. De este modo, el fenómeno histórico se inserta en ese gran fenómeno de la naturaleza, penetrada de fines por libertad.

La libertad realiza el absoluto inteligible y debe reproducirlo en el ámbito sensible, dando lugar a un mundo nuevo: el que proviene de la razón. La historia será propiamente la configuración del mundo sensible conforme al mundo moral de la razón. Pero la superación de la dualidad entre ley moral y mundo sensible exige que la naturaleza sea considerada como «finalizada» o «teleológica», es decir, como no determinada completamente por leyes causales-mecánicas, sino por fines, pues sólo así puede ser conectada a fines morales. Además, una de las cosas que la razón prescribe es el objeto de la libertad externa, el bien político. Este objeto es posible si la naturaleza es receptiva, si se presta a su realización: en una palabra, si es teleológica, admitiendo conformarse con los fines de la razón y de la libertad externa.

En este ámbito incide la supremacía que otorga Kant al deber moral. Si la naturaleza gira en torno al sujeto (primera revolución copernicana de Kant), a su vez, todas las disposiciones y facultades del sujeto giran en torno al deber (segunda revolución copernicana). El deber es el fin terminal de la naturaleza. Sólo por el incondicionado del deber adquiere distensión teleológica la naturaleza. Es obvio que la consideración de la naturaleza como un todo teleológico no proviene de un «juicio determinante» o constituyente, sino de un «juicio reflexionante» o hermenéutico: no afirma que la naturaleza «es» teleológica, sino dice que ella obra «como si» hubiera fines o como si tuviese una intención precisa. Esta finalidad es admitida sólo *a priori* (aunque tenga que ser confirmada *a posteriori*). Y sin este juicio reflexionante tampoco tendríamos el concepto de historia: concepto *a priori* que permite entender el sentido de los fenómenos de la libertad externa; tal sentido estriba en el estado de derecho.



En conclusión, la filosofía de la historia no propondrá leyes al modo de las ciencias naturales, porque se basa en la certeza práctica. Así, el Estado y la Constitución republicanos se establecerán si el hombre hace uso de su libertad.

4. *Planteamiento particular: el hombre, ser racional*

«En lo que concierne al hombre —dice Kant—, como es el único ser racional que hay sobre la tierra, las tendencias naturales que tienen por fin el uso de la razón deben encontrar su perfecto desarrollo, no en el individuo, sino en la especie» (Prop.2).

Hay dos tipos de tendencias naturales, a saber, los instintos y la razón. Todas ellas alcanzan un desarrollo completo, pero de distinto modo. Los instintos tienen en el individuo todo el desarrollo de que son capaces, y manifiestan en él todo su poder (por ej. en los animales: un tigre es siempre un primer tigre; su equipo instintivo no es mayor que el de su antepasado). Sin embargo, la razón, siendo tendencia natural, no alcanza en cada ser racional el grado de perfección que le es propio; la plenitud se alcanza en la especie. Una especie perdurable. Pues la inmortalidad del alma es al ejercicio de la libertad en lo moral, lo que la perpetuación de la especie (entendida como relevo generacional) es al ejercicio de la libertad en lo legal.

Pero, ¿qué significa «en la especie»?

Herder objetaba que en este planteamiento se elimina el destino individual. Sólo habría destino colectivo, y sólo la especie podría lograr lo que idealmente es. Kant responde con una distinción: hay dos tipos de géneros, lógico e histórico. El primero es un universal abstracto «compuesto» de unidades discretas; es un concepto abstracto, sin contenido, más vacío que la cosa singular a la que se aplica. El género histórico es la totalidad continua, es un «todo» constituido por la serie íntegra de generaciones humanas, y no se extiende a lo infinito o indeterminado; es, en resumen, una «Idea», y equivale a la humanidad, a un todo no compuesto sumativamente de individuos, sino a un todo como supuesto del ser de las individualidades que lo constituyen.



En conclusión, los individuos son «fragmentos» reales de un todo, y no se desvanecen en la abstracción genérica; reciben de la humanidad el sentido que tienen, porque la humanidad los precede. Por otro lado, la humanidad no es el todo de los hombres simplemente, sino esa totalidad en cuanto unida en la tarea común de realizar las posibilidades infinitas que brotan de la razón; tiene mayor riqueza que las partes singulares, aunque es portada por ellas. Tiene el valor más alto racional y universal porque es el factor racional que penetra y hace homogéneas las diferencias individuales.

5. *Los medios de la historia*

Los medios son las solas fuerzas de la razón: «La naturaleza ha querido que el hombre sacase de los recursos que lleva en sí mismo todo lo que sobrepase la constitución puramente mecánica de su vida animal y que no alcanzara otra felicidad u otra perfección que la que puede, hecha abstracción del instinto, procurarse por sí mismo, por el empleo conveniente de su razón» (Prop. 3).

La naturaleza arroja al hombre como animal desnudo de instintos, de mecanismos adaptativos, y lo deja al cuidado de sobrevivir mediante su razón; incluso acumula obstáculos frente a él para fortalecer sus facultades regidas por la razón. En resumen, en la historia vemos que la naturaleza se une a la libertad mediante la facultad natural de la razón.

III. PROCEDIMIENTO Y META DE LA HISTORIA

1. *El modo de operar de la Historia*

a) *La sociabilidad insociable*

La cuarta proposición de *Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita* dice: «El medio de que se se sirve la



naturaleza para producir el desarrollo de todas las tendencias que ha depositado en el hombre es el antagonismo que se suscita entre esas tendencias en el estado social; ese antagonismo, en cuanto es excesivo, se convierte en la causa de las disposiciones sociales que reposan sobre la ley». El modo, pues, es —en otras palabras— la sociabilidad insociable (*Ungesellige Geselligkeit*).

El hombre tiene dos tendencias fundamentales: a la unión social y a la ruptura social. La primera responde a simpatías generales y contribuye a la formación del estado social. La segunda es contraria a ésta, es una tendencia a resistir a la sociedad y responde a intereses privados, como son el afán de poder y posesión. Esta última tendencia es la que despierta las disposiciones humanas y hace que se transformen en un todo moral. Sin la oposición de esas dos tendencias, la vida humana sería como la de los pastores de Arcadia, una vida rebañega e impersonal.

Así pues, por un lado, el individuo, por su tendencia a la unión social, quiere la concordia y la comodidad. Pero, por otro, la naturaleza, que sabe lo que es mejor para la especie, quiere la discordia, único medio para que el hombre salga de su inercia, de su inactiva satisfacción, y se entregue al trabajo y a los esfuerzos penosos que le liberan de una condición impersonal.

a) Disposiciones y capacidades que el hombre desarrolla en la historia

Las tendencias señaladas se articulan en tres disposiciones con sus correspondientes capacidades, como muestra Kant en su *Antropología*. Esas disposiciones son:

1. Disposición a la animalidad o egoísmo físico: es la tendencia a conservar la propia existencia y la de la especie constituyendo sociedades primarias y naturales. Tal tendencia se ejercita naturalmente, sin intervención de la razón. En este sentido el hombre está en sociedad para cultivarse: hace la Cultura (*Kultur*).

A esta disposición responde la capacidad técnica, por la que el hombre se relaciona con las cosas y los seres vivientes no



racionales y se adueña de la naturaleza. Trueca la debilidad en fortaleza mediante la creación de utensilios, el principal de los cuales es «el instrumento de instrumentos» —la mano con pulgar oponible—, dócil a la inteligencia.

2. La disposición a la humanidad o egoísmo comparativo es la tendencia a vivir bien y feliz. Esto se consigue mediante la comparación de sí mismo con la posición de los demás a fin de no ser inferior a ellos y procurar sobrepasarlos; así se entra en antagonismo con los demás. Se ejercita con ayuda de la razón. La sociedad es, por ésto, factor de civilización (*Zivilisierung*).

A esta disposición responde la capacidad pragmática. Es el conjunto de propiedades anímicas adecuadas para el dominio sobre los hombres (prudencia, sagacidad, disimulo, ...) y está al servicio del individuo. Mediante esta capacidad se establecen vínculos con los hombres; estos no son tratados como seres racionales de la misma jerarquía, sino que son degradados a la simple condición de medios para lograr fines egoístas.

3. Por fin, la disposición a la moralidad hace que el hombre actúe por la ley moral, por puro respeto a la ley, dejando así de ser individuo para convertirse en persona (ser moral y responsable). Ya no es una tendencia basada en lo natural, sino en la libertad, en la independencia de inclinaciones sensibles. El hombre está en sociedad para moralizarse.

La capacidad moral corresponde a esta disposición. Ya no se trata de dominar, de mantener los egoísmos individuales, sino de renunciar a ellos para poder considerar a los demás hombres como fines en sí mismos, como «prójimos», y no como medios para la propia felicidad; así se adopta una conducta ética de la que, por otra parte —dice Kant—, todavía estamos lejos (Prop. 7).

El fin último de la naturaleza es el hombre que se propone y realiza fines cada vez más elevados en la formación de la cultura; y, dentro de éste, el fin-término es el sujeto en tanto que obediente a la ley moral. Dicho fin-término es incondicionado y concluye la serie de fines que la naturaleza se propone. Cuando el hombre asume los fines morales como meta de su hacer se manifiesta como fin-término. Y si esos fines morales son los de la libertad externa —expresados en lo que se llama derecho—,



puede decirse que la naturaleza alcanza en el derecho un ámbito esencial de su fin-término.

2. *La meta de la historia*

a) *Libertad e insociabilidad*

«El problema más importante para la especie humana, el que la naturaleza le apremia irresistiblemente a resolver, es el establecimiento de una sociedad civil universal en que reine la justicia política» (Prop. 5). Esta es la meta de la Historia y la suprema tarea de la naturaleza respecto de la especie humana.

Kant explica la necesidad de esta meta volviendo al sentido de la libertad. Esta no consiste en la independencia de toda ley, sino que tiene sus condiciones y límites: la «mayor libertad» se encuentra en el «antagonismo universal» y en la rigurosa determinación de los límites de aquélla; porque mi libertad termina donde comienza la de los demás. A ello contribuye eficazmente el Estado mediante la constitución civil justa, pues, por medio de ésta, la libertad queda establecida por leyes externas con una potencia irresistible. El Estado hace, así, que la naturaleza humana se desarrolle como debe, que florezca como un vivero bien conservado, donde los árboles, en constante pugna por el aire y el alimento, crecen rectos y hermosos, frente a los árboles aislados y solitarios, que crecen torcidos y sin gracia. En conclusión, se puede decir que la totalidad de la cultura es fruto de la insociabilidad, moderada por una constitución civil.

b) *Dificultad de conseguir la constitución perfecta*

«El problema de una constitución política perfecta no es sólo, como lo afirma la proposición precedente, el más importante que pueda proponerse el hombre, sino que es también el más difícil, el más largo de resolver» (Prop. 6).



En efecto, el hombre abusa constantemente de su libertad en relación con sus semejantes y, por ello, tiene necesidad de un amo que ponga límite a sus abusos, obligándole a abedecer a una voluntad universalmente válida, para que cada uno sea realmente libre (tenga un ámbito delimitado de acción). Pero el amo sólo se puede encontrar entre los hombres, quienes, puesto que abusarán del poder en cuanto esté en sus manos, necesitan también de un amo. Y es que «de una madera tan torcida y tan deforme como aquella de que está hecho el hombre, no se puede esperar nada absolutamente recto». Sólo es posible que se rectifique con el tiempo y por aproximación. Así esa constitución —el mejor amo— tardará en llegar, porque exige para ello que se tengan nociones exactas (sobre, v. gr., la libertad, ...), mucha experiencia acumulada y contar con una voluntad dispuesta a aceptarla. La referencia lineal de la historia al logro de una constitución civil perfecta, está, para Kant, apoyada en el sentido último del derecho. ¿Cuál es este sentido?

3. *Derecho e Historia*

Los puntos cruciales que fundamentan el sentido del curso histórico son dos: uno el paso del estado natural al estado civil (intra-estatal); otro, el paso del estado civil intra-estatal al estado civil inter-estatal. Ambos pasos ocurren por gracia del derecho. El progreso en este orden jurídico se confunde con el progreso de la historia. Finalmente, con el establecimiento de un orden jurídico perfecto surge la Ciudad de Dios sobre la Tierra, el Reino de Dios visible, de orden jurídico-político, que refleja en el ámbito empírico el invisible Reino de Dios de orden moral.

a) Paso del estado natural al estado civil o estatal

aa) El hecho de este paso

En la época de Kant se concebía un «estado de naturaleza» definido en dos niveles distintos (aunque continuos); el estado



natural podía entenderse:

a) Como una situación «pre-social» o conjunto de condiciones de vida que los hombres llevan antes de entrar en sociedad.

b) Como una situación «pre-estatal» o conjunto de condiciones de vida que los hombres tienen ya en sociedad antes de configurarse como súbditos de una autoridad estatal. En este sentido lo toma Kant: estado natural es estado social pre-estatal.

El paso del estado natural como «presocial» al estado «social» sería posible mediante un «pacto social» que, por su forma, incluyese dos momentos estructurales: un pacto de unión (o contrato social), por el que los hombres que vivían aislados se unen para vivir socialmente, y un pacto de sujeción (contrato político), en virtud del cual los hombres que ya vivían unidos en sociedad se comprometen a vincularse bajo un poder soberano.

El paso del estado «pre-estatal» al estado estatal se da también mediante un pacto, que, por su forma, incluye ya solamente uno de los elementos aludidos; el pacto de sujeción. En la época anterior a Kant se consideraba que este pacto de sujeción podía ser hecho o bien por los mismos que hicieron el pacto de unión (y así lo entendieron Hobbes y Rousseau) o bien por los ciudadanos, de una parte, y el soberano, de otra (y así lo consideraron Pufendorf y Locke).

Pero si, por la forma, era posible el pacto de unión y de sujeción, por el contenido (o sea, por la materia sometida a pacto, que es o bien la «titularidad» de los derechos, o bien el «ejercicio» de tales derechos), puede ser pacto de alienación y pacto de delegación. En el primero, los individuos transfieren a otro la titularidad de los derechos que poseían en estado de naturaleza. Este otro puede ser o bien un «soberano» —en cuyo caso obtenemos el «estado absoluto» de Hobbes, donde el pacto de unión se aniquila en el pacto de sujeción, y donde el soberano es extraño al pacto—, o bien el «pueblo» mismo, en cuyo caso se logra el «estado democrático», propio del enfoque de Rousseau, donde el paso a la sociedad civil comporta la pérdida de todos los derechos naturales, quedando el ciudadano con los derechos que la colectividad le otorga. En cambio, el «pacto de

delegación» sólo implica que los ciudadanos cedan al soberano el mero ejercicio de los derechos naturales, pero no la titularidad de éstos; y ni siquiera todos los derechos naturales son delegables, sino sólo algunos. Estamos ahora ante el «estado liberal», propugnado por Locke, también propuesto parcialmente por Kant. Los derechos que, a juicio de Locke, no han de ser delegados son: los de la vida, la libertad y la propiedad; sólo se delega el derecho de la defensa y de la justicia.

El criterio que sirve a Kant para diferenciar el estado natural y el estado civil o estatal es mantenido también para distinguir dos órdenes de derecho: el natural o privado y el positivo o público. El derecho privado proviene de las leyes o exigencias *a priori* de la razón; constituye el derecho natural, propio del estado natural: se trata del derecho de poseer y contratar cosas, fundar una familia, etc. Estos derechos son, en el estado natural, provisionales, porque no están todavía garantizados por la autoridad y la fuerza del estado. Esto significa que en el estado natural hay relaciones entre los ciudadanos y, además, hay derechos y deberes (cosa que no había admitido Rousseau). En cambio, el derecho positivo o público proviene ya de la voluntad del legislador, es el «*positum*» de un arbitrio.

Según se puede apreciar, para Kant el estado natural no se opone al estado social, sino al civil; y en cuanto es un conjunto de derechos radicales, su significación no es existencial, sino ideal (en esto concuerda Kant con Rousseau): es una hipótesis metodológica. Su índole no es de guerra de todos contra todos (no es un estado de injusticia y violencia, como quería Hobbes); tampoco es un paraíso de bondades (como pretendía Rousseau); sino un estado de justicia precaria: es un estado jurídico, donde lo tuyo y lo mío son reconocidos, sí, pero precariamente. De ahí que no pueda ser definido como un estado pre-social (tal hipótesis es contradicha por la propia experiencia de los pueblos), sino pre-estatal, pues existen sociedades humanas sin autoridad central o estatal (y así lo reconocen los etnólogos).

De otro lado, el estado civil garantiza la igualdad de la libertad mediante leyes públicas que surgen de la voluntad de un legislador. Pero éste ha de tomar (como en Rousseau) el derecho natural como norma ideal de orientación. En dicho estado la justicia provisional se hace perentoria. La precariedad jurí-



dica consistía en que él singular, para no limitar la libertad de otro, sólo había de seguir a la ley que él mismo se daba (o sea, el registro intrapersonal del imperativo categórico). Pero es preciso que aparezca una voluntad general o común que ofrezca de manera rotunda la garantía de los derechos. La concreción de esta voluntad general y coactiva se llama Estado.

Kant llama «contrato originario» a la ley fundamental surgida de la voluntad de todo el pueblo que quiere excluir toda injusticia. La constitución civil que se deriva del contrato originario es llamada «republicana».

Para Kant, pues, el Estado no se destina a crear el derecho ni a absorber al individuo (bien proponiéndole una forma de perfección, bien asignándole un modo de felicidad: cada sujeto ha de buscarse su propia perfección y asignarse su propia felicidad, según sus inclinaciones naturales). El fin del Estado no es positivo, sino negativo: remover los obstáculos de la libertad; es un instrumento que otorga fuerza al derecho, mediante coacción, transformando el derecho precario en perentorio.

Visto así, podría parecer que el Estado carece de significado ético, pues no tiene fines positivos. Pero de hecho, está henchido de significación ética, pues, su fuente es la razón práctica mandada por un imperativo categórico: el imperativo de mantener y garantizar la libertad externa del hombre.

ab) La modalidad de ese paso

¿Cómo se pasa del estado natural al estado civil? Por el mandato de un imperativo categórico, el cual ordena hacer lo justo: hacerlo equivale no a mantenerlo en estado provisional, sino a consolidarlo perentoriamente, coactivamente si fuese preciso. Es injusto un estado natural precario, un estado sin ley coactiva: estado en que mi libertad podría forzar la de los demás.

Frente a Locke, sostiene Kant que el Estado no es una reunión de conveniencias, hecha por los asociados para salir de la incertidumbre e inseguridad del estado natural: el Estado tendría



sólo una función utilitaria, sería muy poca cosa. También se opone a Rousseau, quien ve en el Estado algo así como la remisión de una caída y, por consiguiente, la realización de la vida ética: el Estado no da para tanto. El Estado no es otra cosa que la plasmación de la exigencia (imperativa) de que las libertades sean tuteladas incondicionalmente.

Cuando decimos que el paso del estado natural al estado civil, hecho por contrato, es el punto de partida de la filosofía kantiana de la historia, no queremos decir que ese pacto sea, él mismo, «histórico». Ni el pacto ni el paso son, en principio, hechos históricos (aunque el paso pueda serlo). El contrato que origina el Estado no es un hecho histórico-temporal, ocurrido, por ejemplo, mediante plebiscito: el Estado se forma «naturalmente», o sea, con independencia del acuerdo de voluntades concretas. El sufragio universal expresa una suma de voluntades empíricas (se origina en una voluntad «de facto»), sujetas a caprichos y errores. Entonces, ¿qué es el contrato? Una «idea regulativa», un criterio ideal por el que se legitiman las constituciones por la voluntad ideal, general (*de jure*), independiente del número de sufragios y conocida *a priori*. Semejante voluntad general es una idea regulativa de la razón, por la que el legislador se obliga a no dictar leyes que no sean queridas por el pueblo. El contrato es «fundante» de civilidad o estatalidad, pero no hecho histórico primero. En cuanto «idea regulativa», pertenece al ámbito de la razón (es supraempírico). Y así, el legislador está obligado a hacer leyes «como derivadas de la voluntad general del pueblo». El supuesto sobre el que se basa (idealmente, fundamentalmente) la sociedad civil es el de un pacto realizado con consentimiento y libertad por seres libres. En la sociedad civil, por tanto, todo ciudadano es un colegislador (*Mitgesetzgeber*), el cual obedece a la ley que él mismo se da. Suponer un contrato es suponer que el legislador legisla como expresión de colegisladores.

Como se puede apreciar, el contenido del contrato no es arbitrario —no depende de los egoísmos de los asociados que obligaran caprichosamente— sino racional: busca la coexistencia de las libertades según exigencias de la razón.

El sentido de estas exigencias ha de entenderse en el contexto de la filosofía kantiana. Para el regiomontano el centro del



quehacer filosófico es la razón. Pero la razón misma no es pasiva (no es un instrumento del objeto y de sus leyes), sino activa (fuente de la objetividad teórica y de la normatividad práctica). Dicho de otra manera, la razón se absorbe en el concepto más amplio de libertad: ella es legisladora activa (libre) de la naturaleza y legisladora activa (libre) de sí misma. Por tener el hombre dos dimensiones: la nouménica y la fenoménica, la intelectual y la sensible, la realización de su libertad ha de manifestarse en los dos ámbitos: en el ámbito puramente inteligible, el hombre es «*Selbstgesetzgeber*», autolegisador: se da a sí mismo la ley (moral) que ha de cumplir para vivir como libertad inteligible; en el ámbito sensible, donde por su cuerpo y su temperamento el hombre está unido a los demás hombres, él es «*Mitgesetzgeber*», autónomo en compañía, colegislador. La exigencia racional de darse a uno mismo la ley de adecuación inteligible funda el orden moral; la exigencia racional de darse la misma ley que los demás se dan en el mundo sensible funda el orden jurídico. La libertad es, pues, fundamento de la moral y del derecho. El reino moral abarca las acciones internas y externas; el reino jurídico, sólo las externas.

¿Qué deja y qué consigue el hombre al entrar en el estado civil? En principio no deja nada, salvo la precariedad de su estado natural. Conserva, por tanto, el derecho a la libertad (como hombre) y adquiere los derechos de igualdad (como súbdito) y de independencia (como ciudadano).

a) La libertad es el único derecho innato del hombre como hombre y se encuentra en el estado de naturaleza. Bajo su presupuesto y condición se articula el estado jurídico, establecido precisamente para garantizar la libertad. ¿Cómo es garantizada por el estado jurídico? Eliminando los obstáculos externos que impiden su despliegue. Y, ¿cual es el principal de esos obstáculos? El deseo que cualquier individuo tiene de imponerme o constreñirme a ser feliz a su modo. Yo soy libre para buscar mi felicidad como mejor me parezca (la felicidad es puramente subjetiva); y la ley ha de garantizarme esa libertad.

b) La igualdad que adquiero es la de atenerme a la misma norma jurídica que ampara a todos los súbditos.

c) La independencia que logro equivale a obedecer las leyes a las que yo he consentido (Kant, por otro lado, tiene un



modelo bastante estrecho de hombre independiente: el burgués instalado; porque ni las mujeres ni los domésticos o jornaleros tienen esa independencia que los capacitaría para participar en un sufragio universal).

ac) El Estado perfecto, meta de la historia

En cualquier Estado se expresan unos poderes de acuerdo con una constitución. ¿Cuáles son estos poderes y cuáles son las constituciones posibles?

Tres son los poderes del estado: el soberano, el ejecutivo y el judicial. El poder soberano reside, según Kant, en el legislador (en el poder legislativo, expresión de la voluntad popular). Como tal, el legislador es incensurable o irrepreensible. El poder ejecutivo reside en el gobernante; en cuanto tal, es irresistible y a él compete castigar cuando no se cumple la ley. El gobernante se hace despótico cuando asume funciones legislativas. Sólo el poder soberano (legislativo) puede deponer al gobernante, pero no castigarlo; porque castigar compete sólo al gobernante mismo, al poder ejecutivo. En caso de que el gobernante sea depuesto por una rebelión, nadie tiene el derecho de castigarlo, porque lo que el soberano hace es siempre conforme a derecho. Si la resistencia al soberano fuese un derecho, tan pronto como se universalizara destruiría toda constitución civil y anularía el Estado mismo. Por último, el poder judicial reside en el juez, cuya sentencia es irrevocable.

Explicado sucintamente el sentido de los poderes del estado, cabe preguntar: ¿cómo se articulan estos tres poderes en una constitución? Hay, según Kant, dos tipos de constitución: el despótico y el republicano. En el primero, los tres poderes están confundidos en una misma persona. En el segundo, los tres poderes están en manos diversas. Dentro de la república pura (*reine Republik*), se garantiza la separación de poderes y la competencia total del pueblo en el poder legislativo.

Queda así claro que la meta de la historia está en el establecimiento de una república pura.



Pero, ¿qué forma de régimen se aproxima más a la república pura? Y, por lo tanto, ¿cuál es el régimen más válido?

Una forma de régimen logra validez en atención a estos principios:

1. El ejercicio «directo» de la soberanía popular es prácticamente imposible: por problemas de preparación de la gente, tiempo y espacio.
2. El poder, por tanto, puede delegarse: el pueblo se hace representar, eligiendo diputados.
3. El soberano «investido» no es «el» soberano, sino el representante de la soberanía, la cual reside en el pueblo.
4. El sistema «representativo» no debe confundirse con el sistema «parlamentario». Representativo puede ser un rey. Por ejemplo, un rey puede conformar su voluntad a la idea del contrato originario: o sea, el monarca se impone la máxima de hacer sólo leyes que puedan ser queridas por la totalidad de los súbditos. La voluntad colectiva no se confunde con la democracia.

Según esto, puede haber tres formas de regímenes: la autocrática, en la que uno solo manda sobre todos; la aristocrática, donde varios e iguales mandan a muchos; la democrática, donde todos unidos mandan sobre cada uno. Muchas veces, la forma autocrática es despótica; pero puede ser muy bien republicana, a saber, cuando el monarca se impone la máxima de legislar según la voluntad de sus súbditos. La «*reine Republik*», meta de la historia, podría ser autocrática.

b) Paso del estado civil intra-estatal al estado civil inter-estatal o cosmopolita

ba) Necesidad de un estado cosmopolita

Hemos visto que el estado de naturaleza no es de guerra o injusticia absoluta (el hombre no es allí un lobo para el hom-



bre), sino de guerra latente, porque mantiene todos los derechos sólo como provisionales, ya que éstos carecen de una garantía coactiva que los haga valer. Se hacen valer, en primer lugar, cuando entran en el Estado. Pero esto es, a juicio de Kant, insuficiente todavía, «El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta, implica el de una constitución regular o legal de las relaciones internacionales, y no puede ser resuelto sin éste último» (Prop. 7).

Ello se debe a lo siguiente: todo Estado intenta figurar como amo de otros y, por ello, desencadena relaciones bélicas, poniendo su existencia en peligro. Así, la única garantía de su subsistencia sería una Confederación Universal de Naciones, que hiciera por los Estados lo que éstos hacen por sus ciudadanos. La Confederación, por la fuerza colectiva de todos, salvaguarda los derechos de cada uno de sus miembros y libera a las naciones del peso de los males que se infligen mutuamente (por la guerra). De este modo los estados concretos se han de referir al estado cosmopolita de manera similar a como los individuos se refieren al estado individual.

De nuevo vemos aquí que los males recíprocos son pretendidos por la naturaleza para mejorar la humanidad y llegar a la liga de naciones, cuya condición última de realización es que la comunidad civil se conserve a sí misma como un autómatas. La naturaleza sigue en esto una marcha regular y gradual para llevar nuestra especie desde los grados inferiores a los superiores de la naturaleza, mediante un arte que sólo a ella pertenece. Esta marcha va orientada por una finalidad, la cual se expresa tanto en las configuraciones parciales de la naturaleza como en la totalidad de las mismas y de nuestra especie.

ba) El Estado Universal de Derecho: legalidad y moralidad

Según hemos visto, el Estado se basa en el poder querido no por una resolución moral altruista, sino por una resolución vital, para evitar el aniquilamiento de la comunidad. El Estado es el guardián celoso y vigilante que reduce a medida los impulsos egoístas de los miembros. Su fin inmediato es el derecho, que

obliga a que las acciones de los hombres sean jurídicas, conformes a las leyes de la libertad (legalidad). Su fin mediato, último, es impedir coactivamente que se degrade al prójimo (moralidad). El Estado es la condición que posibilita el desarrollo de las disposiciones naturales (a la cultura, a la civilización, a la moralidad).

El progreso del Estado y el sentido de la Historia es —también en general— el avance de una legalidad que prepare el mundo de la moralidad. (Recordemos que la legalidad es la conformidad externa de una acción con lo mandado por una legislación, mientras que la moralidad es la conformidad interna de una acción con lo ordenado por el imperativo categórico, cuyo sujeto es la buena voluntad que obra por deber). La mejora de las leyes facilita el ejercicio de la virtud o moralidad. Por tanto, el sentido de la Historia consiste en establecer un mundo de legalidad que apronte el mundo de la moralidad mediante un derecho que lo apoye, es decir, es una armonización de las libertades mediante las leyes. Así llegará la libertad, el fin de la guerra, la paz perpetua y el Estado Universal de Derecho.

A este respecto hay que notar que Kant es oscilante en su concepción de ese Estado de Derecho. A veces —como en *Idea para una Historia Universal en sentido cosmopolita*— lo considera como un Federación de Estados o liga de las naciones (*Bundesgenossenschaft*). En otras ocasiones lo concibe como un Estado único de naciones, como en *La Paz Perpetua* (2. art.): «Para los Estados, en sus muchas relaciones, no hay, en verdad, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno, y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones (*civitas gentium*) que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra». Este «*Volkerstaat*» tiene dificultades insuperables.

Pero, en cualquier caso, el Estado Universal de Derecho es republicano, el que admite la soberanía del pueblo y se apoya en estos principios: «1.- principio de la libertad de todos los miembros de la sociedad (como hombres); 2. -principio de la dependencia en que todos se hallan de una misma legislación



común (como súbditos); 3.- principio de la igualdad de todos (como ciudadanos)» (*La Paz Perpetua*). Libertad, fraternidad e igualdad: el grito de la Revolución Francesa. La Constitución republicana que forma este Estado es la única que imposibilita la guerra y permite a todo el pueblo elegir (y siempre elegirá lo mejor, porque el pueblo no puede escoger su propio daño, como las cargas y desdichas de la guerra).

*bc) La Constitución republicana: meta final
de la naturaleza y de la libertad*

La Constitución republicana es a la vez un fin de la libertad y de la naturaleza. Lo es de la libertad porque ésta se sirve de la sociedad jurídica para someter la naturaleza y convertirla en instrumento suyo. Y es fin de la naturaleza porque ésta intenta llegar al «universalismo jurídico» (símbolo preparador del universalismo moral) para transformar la discordia en fuente de paz.

En cualquier caso, tanto la «paz perpetua» como el «Estado cosmopolita» no son «conceptos teóricos», sino «ideas regulativas», paradigmas o ideales que debemos introducir en la realidad, y en función de los cuales o bajo cuyo criterio se interpreta la historia. En cuanto son ideales prácticos, nos obligan a obrar conforme a ellos: vienen a ser el límite de nuestro existir mundano.

Resumiendo todo lo dicho, podemos destacar dos puntos:

1.- Por la resistencia a los demás, el hombre supera la inclinación que siente a la desidia y se lanza al trabajo; y, por la ambición y afán de dominio, quiere hacerse un puesto entre sus compañeros. La oposición lleva de la tosquedad natural, del estado de naturaleza, a la cultura y la civilización, único modo en que el hombre desarrolla los talentos que, de otro modo, permanecerían en germen.

Así, la naturaleza misma es el móvil y origen de los primeros progresos humanos: fuerza al hombre a la cultura; y sólo así



se «humaniza» éste, pues la cultura es su verdadera naturaleza.

2.- En Kant se conjugan pesimismo y optimismo. Pesimismo respecto del individuo, por cuanto éste es mortal y en él no alcanza la historia su plenitud: la naturaleza asigna a cada cual un breve tiempo de duración. Pero optimismo respecto de la especie, pues esta es inmortal, es una línea inacabable de generaciones, cada una de las cuales transmite a la siguiente sus conquistas. Sólo la especie alimenta en nosotros la esperanza de alcanzar el destino: el individuo logra en otros individuos posteriores su meta, su máxima expansión.

4. Interpretación de la Historia. El «designio» básico.

a) Milenarismo filosófico

«La historia de la especie humana puede ser mirada como la realización de un plan secreto de la naturaleza para conseguir una constitución política perfecta, que regule a la vez las relaciones exteriores y las relaciones interiores; ésta es la única condición que puede dar un fin al desarrollo completo de todas las facultades de que ha sido dotada la raza humana» (Prop. 8).

Kant admite un quiliasmo: hay un curso dirigido a una meta que se alcanzará. Incluso la idea que nos forjamos de esa meta y su curso puede ser propulsora de su advenimiento.

Pero, ¿es posible determinar el curso de la historia? Por un lado, no es determinable por deducción, pues el curso total es demasiado vasto y la parte recorrida demasiado pequeña. No obstante, es posible una determinación por inducción, fundada sobre la organización armónica del universo y unida a una pequeña cantidad de observaciones ya recogidas (como, por ejemplo, la dependencia industrial y comercial de los Estados, sus relaciones pacíficas, ...). De estos datos se concluye que el movimiento sigue realmente una dirección hacia la Federación



de Naciones, y que se alcanzará esa meta tras muchas revoluciones y transformaciones. El movimiento va de suyo, pero nosotros «podemos contribuir, por nuestra propia disposición racional, a que se acelere el advenimiento de una época tan feliz para nuestros descendientes». Es este un pensamiento típico de todo milenarismo, incluido el marxista.

En resumen, la Filosofía de la Historia es la interpretación de la historia como un marcha de la humanidad hacia un estado Cosmopolita Universal, preparado por la naturaleza, la cual se sirve de lo insociable del hombre para una mayor socialidad, y concluido por la libertad, la cual da sentido moral a ese plan oculto de la naturaleza.

b) La predicción del progreso

Esta predicción no es de índole teórica ni pragmática o utilitaria: «El sostén de esta tesis no se halla en alguna proposición bienintencionada y prácticamente recomendable, sino que tiene vigencia tanto contra los incrédulos como contra la más rigurosa teoría». Tampoco se refiere a la facticidad inmediata, a los hechos, pues la revolución, o bien tiene éxito o bien fracasa; si lo segundo, no se mantiene la Constitución Universal; si lo primero, se puede alcanzar tal Constitución, pero puede suceder que el pueblo retorne a los antiguos carriles... La predicción no dice cuándo ocurrirá lo que anuncia, sino simplemente que ocurrirá, pues se refiere a un acontecimiento de gran importancia, mezclado con los intereses de la humanidad, extendido por todo el mundo, que será recordado (aunque de momento fluctúe) y que ayudará a repetir otros ensayos hasta que la Constitución alcance la firmeza conveniente.

Sin embargo, Kant no es optimista en cuanto a la dimensión moral de este acontecimiento, ya que el progreso hacia lo mejor no rinde una cantidad siempre creciente de moralidad subjetiva, sino un aumento de los productos de la legalidad, de acciones conformes al deber, cualesquiera que sean los móviles que las ocasionen. Sólo será un aumento del número y calidad de los



actos buenos externos de los hombres. Por ello afirma que «esperar que un producto de creación política tal como aquí lo pensamos se cumpla algún día, por remoto que fuese, constituye un deleitoso ensueño; pero el pensamiento de una aproximación a esas constituciones con el convencimiento de que pueden existir en tanto estén regidas por leyes morales, no sólo es deber del ciudadano, sino también del gobernante» (nota a *Sobre el Progreso*).

Esta doctrina kantiana se puede reformular como sigue: el progreso de la humanidad es una hipótesis que se convierte en verdadero deber, en regla obligatoria de acción, desde el momento en que somos capaces de formularla; es un postulado práctico: si la humanidad persigue la meta del Estado Universal de Derecho, entonces el hombre ha de sentar los actos que lo acerquen cada vez más a ella; no puede ser probado, y sólo una prueba perentoria contraria, que señalase su inutilidad, podría eximir de este imperativo, pero esa prueba no se puede dar.

Así lo expresa Kant: «Tendré, pues, derecho a admitir que la especie humana va progresando hacia una mejora, hacia la perspectiva de la meta moral de su existencia, y que si el progreso ha sido algunas veces interrumpido en el transcurso del tiempo, jamás podrá ser detenido. No necesito probar tal suposición: será el adversario el que tendrá que aportar pruebas. Pues yo me apoyo en mi deber innato de obrar sobre la posteridad, sobre cada miembro de la serie de las generaciones, de tal modo que esa posteridad vaya siempre mejorando. Se pueden extraer de la Historia cuantas dudas se quiera en contra de mis esperanzas. Estas dudas, si aportan pruebas, podrían llevarme a abandonar una labor aparentemente inútil; sin embargo, mientras no haya certeza alguna, no puedo canjear mi deber por una regla de cordura que me prescribe el no contribuir a lo irrealizable».

c) Posibilidad de la Filosofía de la Historia

«Una tentativa filosófica para componer una historia universal conforme al plan de la naturaleza, cuyo objeto es una per-



fecta unión civil de la especie humana, debe ser considerada como realizable y aun como capaz de contribuir a la realización de ese mismo plan» (Prop. 9).

Tal obra de interpretación se construirá sobre el curso que tomarían los acontecimientos si estuvieran combinados mirando ciertos fines razonables, porque la naturaleza no obra sin un motivo, sin un objeto final. Tal obra no es una novela, pero es necesaria para reunir en unidad sistemática la masa de acciones humanas.

EPILOGO CRITICO

1. Sobre la paz perpetua en la Confederación de Estados

Kant propone una marcha de la historia con dos engranajes complementarios: el primero que podría llamarse «legalismo racional», exige que se reconozcan las verdades intemporales de la razón en la conducta de los hombres que viven socialmente; la paz es una exigencia de la razón: es un imperativo para todos los hombres. Pero este mecanismo es falible: pues, aunque propone las metas, no realiza el trabajo de su cumplimiento. El segundo engranaje podría ser llamado «providencialismo natural»: y éste, precisamente, es el que realiza el «sentido» de los acontecimientos, pues a través de la insociable socialidad se estimulan las facultades humanas que promueven verdaderamente el destino racional del hombre.

La superación de la guerra en una paz perpetua es la meta que Kant establece para la historia. Pero la guerra en que está pensando es de muy escasa «beligerancia»: no es la guerra de «exterminio», sino de «competencias» de unos gobiernos sobre otros; ni siquiera tiene en cuenta la guerra civil: piensa en simples guerras de ocupación, las cuales pueden terminar en una paz aceptable. Supone asimismo que las potencias en litigio se plegarían a un árbitro físicamente impotente. El estado de guerra es un mal que puede tener remedio.

El problema es cómo puede tenerlo: porque un orden internacional que sea «coercitivo» para los Estados miembros destruye el sentido (y la existencia) de tales Estados. Y si no hay coerción para impedir el mal de la guerra, entonces la paz internacional no podría obtenerse. Sólo dejaría de ser necesaria la coerción en el caso de que todas las naciones adquiriesen un nivel moral tan elevado que espontáneamente dejaran atrás sus intereses privados; pero entonces se haría superfluo un orden internacional destinado a pacificar.

Parece que Kant se niega a exigir que las naciones renuncien a su condición de Estados independientes para venir a parar en simples partes o miembros de una Confederación (mundial). Esta renuncia podría justificarse por la necesidad que cualquier autoridad tiene de hacer eficaces sus decisiones mediante un poder ejecutivo que las sancione y unas fuerzas armadas que las garanticen. Pero si en las manos de quienes rigen esa Confederación están el poder judicial, el poder político y el poder militar, no habrá nación independiente por debajo de ellas. A su vez, una Confederación de naciones sin eficacia carece de valor práctico: es un poder que no puede hacer lo que dice. De manera que si puede hacer lo que dice, entonces corre el peligro de convertirse en tiránico, hasta el punto de que sería preciso derrocarlo. El remedio sería aquí peor que la enfermedad. Pues habría que derribar mediante la guerra una institución que se había establecido como valedora universal de la paz.

Pero siguiendo hasta el límite la argumentación kantiana, es claro que sería correcta y legítima la propuesta de una Confederación de naciones con poder ejecutivo y militar, sólo en un supuesto: en el de una completa regeneración espiritual de los hombres, sin posibilidad de degeneración. Pero en tal caso, también es cierto que dicha Confederación sería superflua, pues todos los hombres querrían la paz sin necesidad de un constreñimiento ajeno al propiamente moral.

El Estado, pues, concebido como una supraorganización de naciones es el equivalente secularizado de un Reino de Dios en la tierra, reino de paz y justicia, espontáneamente pretendidas y realizadas. Sólo que en este caso el hombre habría de ser transformado radicalmente. Ya no sería este hombre que histórica-



mente conocemos, en el que se dan cita el altruismo y el egoísmo, el valor y el disvalor, la guerra y la paz.

2. Progreso moral y político (histórico)

El individuo sólo puede hacerse bueno moralmente en comunidad. Por una razón muy sencilla: aunque él asuma, para liberarse del mal, la idea de perfección moral, ofrece siempre un flanco abierto a los ataques del mal que provienen de los otros hombres. Luego para superar el mal es necesaria una sociedad que, regida por leyes morales, abarque a todo el género humano. No basta el empeño del individuo particular —encerrado en sí mismo y luchando para que su máxima subjetiva se conforme con la ley universal— para derrotar el mal: se precisa la confluencia de los esfuerzos del género humano en una comunidad visible, en una Iglesia, en un Reino de Dios en la tierra, perfecta determinación moral del hombre en lo sensible. La historia, en cuanto tiene un sentido moral, configura la idea en el fenómeno sensible y hace, por tanto, que la «Iglesia invisible» se continúe en una «Iglesia visible». La Iglesia invisible es la simple idea de una asociación de todos los hombres bajo el requerimiento moral de concordar con un ideal de perfección: la ley moral es aquí el único móvil de la acción.

La mayoría de los expositores de Kant, en esta materia, están de acuerdo en afirmar que el regiomontano acepta dos órdenes de progreso paralelos, aunque a veces no coincidentes: el progreso moral y el progreso histórico (o político). El primero desemboca en una Ciudad de Dios invisible (*Gottesstadt*); el segundo, en un reino triunfante políticamente de la insociabilidad humana: la Ciudad de Dios sobre la tierra, reflejo de aquella Ciudad invisible. Aunque el progreso histórico es distinto del progreso moral, no es contrario a éste; más bien, lo supone y se alimenta de él: «El Reino de Dios en la tierra: este es el último destino del hombre» (XV, 608, nr. 1396). Es más, el fin de la historia es la incorporación de la Iglesia invisible al ámbito sensible o visible. No se puede decir que, al final, todo acabará



mal: «el curso no va del bien al mal, sino paulatinamente de lo peor a lo mejor» (*Anfang*, VIII, 123).

El reino de los fines morales (Iglesia invisible) se concentra en la forma visible de una Iglesia (Iglesia visible), la cual no ha de ser otra cosa que una sociedad regulada por leyes de virtud (y no de felicidad). Si el mal es universal y se manifiesta visiblemente en la sociedad, todos los hombres han de esforzarse para luchar en común contra ese mal; esta lucha en común toma la forma visible de una Iglesia. Pero tal Iglesia es una (no muchas) y, además, universal (no particular): es la expresión terrenal de la unidad reinmoralisch de la religión, de modo que la multiplicidad de las iglesias particulares (signadas por distintos credos eclesiásticos) se debe solamente a la imperfección de la naturaleza sensible del hombre. De cualquier modo, la Iglesia una y universal, de índole reinmoralisch, triunfará sobre las iglesias particulare visibles, sobre los dogmas y ritos particulares de las iglesias históricas. Pero ¿hasta qué punto permite esta confluencia «eclesial» (no «eclesiástica», para utilizar la terminología kantiana) un diagnóstico favorable al progreso hacia lo mejor? Esta pregunta es decisiva. Porque el esfuerzo de purificación y de adhesión moral es puramente individual o personal, pues ningún hombre puede coaccionar a otro en el ámbito moral. Sólo si cada uno, en solitario, prescindiendo de que haya comunidad, se convierte moralmente, puede instaurarse el Reino de Dios sobre la tierra. Mas aunque la persona concreta, por sí misma, pueda ser consciente de su progreso moral individual, ello no garantiza la realización de un bien moral comunitario.

He aquí una paradoja: de un lado, la historia es definida por Kant como progreso en la comunidad moral y, de otro lado, la actitud o intención que hay en la base de esa comunidad es concretamente individual. Pero esa actitud o intención individual lleva siempre la precariedad del acto libre: su contingencia es radical. Por lo que no hay modo de establecer una base inmovible para asegurar la realización visible de la Iglesia invisible.

Si lo moral polariza el sentido del curso humano, es claro que la historia se define como progreso en la moralidad, un



progreso infinito, porque la adecuación entre ser y deber nunca será perfecta. Pero el curso de este progreso es, en verdad y en primera instancia, una *intra-historia*, la historia interior de los hombres que se rigen por leyes morales. Interior, porque responde a intenciones o actitudes (*Gesinnungen*) puramente morales o espirituales (lo inteligible frente a lo sensible).

En esta circunstancia, ¿puede el filósofo encontrar en el absoluto incondicional de la razón moral el sentido que unifique y ordene todos los acontecimientos históricos? He aquí la respuesta de Kant: «No se puede exigir de la religión en la tierra (en el significado más estricto de la palabra) *ninguna historia universal del género humano*; pues ella, en cuanto está fundada en la fe moral pura, no es un estado público; de ahí que cada uno puede ser consciente sólo por sí mismo del progreso que ha hecho de ella» (*Rel.*, B 183).

Dicho de otra manera: no es posible una filosofía de la historia entendida como comprensión del sentido moral-universal que los hechos empíricos pueden guardar. Lo que la filosofía de la historia ofrece es tan sólo el sentido por el que las acciones externas se orientan: el cumplimiento jurídico, el triunfo de la legalidad. Todo lo demás es asunto de esperanza; de una esperanza que desconoce cómo se realizará propiamente la comunidad ética. Desde aquí no se puede determinar el curso de la historia. Ni siquiera la teleología natural, que apronta en el curso temporal una coacción externa a las acciones externas para que se rectifiquen bajo una constitución justa, puede influir en el ámbito de la moralidad; en ésta vale sólo la coacción que el sujeto se impone a sí mismo, sin influjos exteriores. Y porque no puede influir, tampoco ofrece un sentido determinado al conjunto de actitudes unidas para realizar un fin moral.

Aunque fuese posible una filosofía de la historia en el orden jurídico-político, no lo sería en el orden del progreso moral.

3. *La índole material del principio de la historia*

Kant sostiene que, por encima de la experiencia, puede saberse que la historia se ajusta a alguna norma. Podría pen-



sarse que esa norma es de índole puramente formal, o sea, muy general, pero que nada dice materialmente sobre el contenido. ¿Es esto lo que estima Kant?

En la *Crítica de la Razón Pura* Kant se había esforzado en demostrar que las leyes universales de la naturaleza son conocidas *a priori* por nosotros. Por ejemplo, la ley de la causalidad, por todos conocida, es un mero principio formal que permite comprender el aspecto general, la forma en que se da la experiencia; así sabemos que todo acaecimiento tiene una causa. Pero nada nos dice ese principio de los lazos etiológicos concretos entre sucesos determinados. El principio de causalidad sólo exige que si hay acontecimientos busquemos sus causas. Este y otros principios son supra-empíricos (son *a priori*), pero estimulan la investigación en el ámbito empírico. ¿Sería entonces de este tipo, formal, el principio del proceso histórico, principio meramente estimulante para iniciar y proseguir los estudios históricos concretos? De ninguna manera. Kant no sólo dice que «hay» un principio que rige la historia; afirma además que ese principio es de un «tipo» determinado, o sea, es un principio material.

Si ello es así, ¿podría tal principio ser refutado por la experiencia? No, a juicio de Kant; porque es *a priori*. Se trata de un principio material *a priori*.

Pero, prosigue Kant, el valor de este principio no es constitutivo, sino regulativo de la experiencia, similar al principio teleológico de los biólogos. No admite prueba empírica, porque es condición (reguladora) del uso de la experiencia en historia. De él no tenemos un saber científico, sino una creencia fundada en la acción.

Hay algo más. Kant no se contenta con indicar la posible analogía entre el proceder del biólogo (en la naturaleza hay finalidad y ha de encontrar fines concretos para cada grupo de seres, sin que pueda prever qué tipos de fines hallará) y el proceder del historiador: sostiene además que en la historia hay un plan (principio formal) y se sabe de antemano qué plan es ese (principio material). Y —según la filosofía kantiana— aunque este principio no puede ser demostrado, tampoco puede ser puesto en duda.



Los historiadores han objetado razonablemente que este proceder *a priori* se aplica dando forma a los hechos mismos, pudiendo excluir incluso los que no se ajustan al plan previo. Mas, por la arbitrariedad a que puede dar lugar, semejante procedimiento es inaceptable para el historiador.

4. El fin concreto de la historia

La causa final concreta de la historia, dice Kant, es una constitución política perfecta, mediante la cual queda el Estado bien ordenado en todas sus relaciones externas e internas. Y este fin es el que la Providencia se propone. Al indicar este fin último, Kant acepta dos supuestos:

1. Que la constitución política es el elemento más digno y elevado de toda la historia. La religión, el arte, la ciencia tienen sentido en la historia si son referidos a la realidad política.
2. Que el valor máximo del hombre reside en su condición de ciudadano. No hay otra historia que la historia política.

Ambos supuestos implican a su vez el rechazo de la posibilidad (al menos de la «posibilidad») de los principios cristianos de la historia, indicados por San Agustín. El Estado sería, siquiera implícitamente, para Kant, no un medio, sino un fin. Explícitamente, sin embargo, Kant considera que el Estado no es un fin, sino un medio destinado a realizar la justicia política; con lo cual no se entiende bien su propuesta. Quizás fuera Hegel el filósofo que mejor supo sacar las consecuencias de aquellos supuestos, al establecer que la libertad nacional es el fin del desarrollo histórico.

Mas, ¿por ventura los «modos» del desarrollo humano dependen de la libertad política? ¿Hace justicia kant a todos los elementos (económicos, científicos, técnicos) que mueven la historia? ¿Se llegaría a probar que la libertad política «polariza» todas las formas de expresión humana? ¿Acaso la dignidad y nobleza de la libertad política no podría ponerse en su condición



de «medio» (no de «fin») para alcanzar fines, algunos de los cuales, los más valiosos quizás, trascienden de la esfera política? La explicación de tales fines no podría ser dada por la simple razón natural. Habría que decir, pues, que en este límite acaba la «Filosofía de la Historia».

5. *La naturaleza social del hombre.* *Crítica de Herder a Kant*

Precisamente en las críticas que Herder hace a Kant resaltan varios puntos oscuros en ésta «Filosofía de Historia», especialmente los referentes al origen de la sociedad mediante la superación de la discordia.

a) Kant decía que el hombre se abandona con facilidad a la pereza, dejando de promover su perfección; el resorte que nos lleva a adquirir la perfección de nuestras capacidades es la discordia y la guerra.

Herder sostiene, por el contrario, que la condición natural del hombre es la paz, no la guerra: ésta es sólo un estado de necesidad (*Ideas*, 8, 4). La paz es lo natural; la guerra es antinatural. El hombre no ha de ser clasificado entre los animales de rapiña. La socialidad del hombre es de índole natural: «Consideremos al hombre en medio de sus hermanos y preguntemos: ¿es por naturaleza un animal feroz para sus congéneres, un ser antisocial? A juzgar por su figura no es lo primero, y menos lo último si consideramos su nacimiento. Concebido en el seno del amor y amamantado en sus pechos, es educado por hombres de quienes va recibiendo miles de beneficios sin haberlos merecido. En tanto, pues, ha sido formado realmente en la sociedad y para ella; sin ella no pudo ser concebido ni llegar a ser hombre. Lo antisocial en el hombre empieza donde se apremia su naturaleza y se produce una colisión con otros seres vivos; mas en eso no constituye una excepción, sino que responde a la ley universal de la auto-conservación» (*Ideas*, 8, 4).

b) En segundo lugar, Kant sostiene que la sociedad es un artificio, una posibilitación sobreañadida a la naturaleza: sólo



cuando el hombre entra en sociedad civil (bajo leyes) y se somete a la voluntad general logra desarrollar relaciones establemente humanas.

Herder responde que la sociedad civil tiene la posibilidad de darnos instrumentos artificiales, pero también puede arrebatarnos a nosotros mismos. La Nación (*Volkstum*) es creada por la naturaleza; el hombre crea el Estado. Nación es un entramado de consanguinidad y solidaridad social. Estado es un producto de conquista, de violencia y, a veces, de esclavizamiento. En la Nación se cumplen las relaciones naturales de marido-mujer, padres-hijos, amigo-amigo.

Hombre rapaz, malévolos es propiamente el que habita en la sociedad de la Ilustración; pero éste no debe ser considerado como norma universal de hombre.

«Se falsifica la historia cuando se presenta como característica general del género humano la condición malévolos y penderciera de hombres que viven encerrados en un reducido espacio con sus artistas rivales, su políticos y sus sabios envidiosos; la mayor parte de los hombres sobre la tierra nada saben de esas espinas hirientes y las llagas sangrientas que dejan impresos; viven al aire libre y no en medio del aliento pestífero de las ciudades. El que declara necesaria la ley porque de otra manera habría transgresores de la ley, supone lo que tiene que probar» (*Ideas*, 8, 4).

c) En tercer lugar, Kant había establecido una «sociedad cosmopolita» al final del trayecto histórico: la historia se orienta hacia un ideal de paz perpetua, a saber; la sociedad cosmopolita, en la cual se realiza el hombre como hombre.

Herder estima que esta ciudad final sería la de los últimos y escogidos; en verdad, la sociedad cosmopolita es una abstracción que acaba suprimiendo la vida individual, irrepetible. En la Confederación de Estados sólo tendrán cabida los advenedizos; el resto de la humanidad dolorida quedará fuera:

«Si la finalidad de la Europa Confederada fuera desde hace siglos desempeñar el papel del tirano que impone su felicidad por la fuerza a las naciones de la tierra, la diosa de la fortuna está aún muy lejos de haber conseguido su propósito de traer la felicidad a los mortales. Débil e infantil hubiera sido la obra de



la naturaleza creadora si ella hubiese esperado la realización del destino único y auténtico de sus hijos, el de ser felices, de las construcciones artificiales de unos advenedizos de última hora, confiando a sus manos el fin de la creación» (*Ideas*, 8, 5).

Aparte de que esa sociedad cosmopolita se configuraría, según Kant, conforme al patrón ilustrado; o sea, según Herder, conforme a una miseria política: el Estado es mero instrumento para la felicidad de un grupo, no para los hombres en cuanto tales:

«Aún menos comprensible es cómo el hombre podría haber sido hecho para el Estado, de suerte que su verdadera felicidad nazca con la institución del Estado. ¡Cuántos pueblos de la tierra no saben nada de tal Estado y viven, no obstante, más felices que tantos benefactores crucificados del Estado!... Mas como quiera que todo artificio no es más que un instrumento, y, cuanto más artificioso sea el instrumento más difícil y delicado será su uso, es manifiesto que con la grandeza de los Estados y la mayor complejidad de su composición crece necesariamente y en gran medida el peligro de multiplicar el número de individuos desdichados. En los grandes Estados, centenares deben pasar hambre para que uno lleve una vida de calavera y sibarita. Miles y miles son oprimidos y arrojados a la muerte para que una cabeza coronada, idiota o sabia, pueda llevar a cabo sus fantasías» (*Ideas*, 8, 5).

Los ilustrados interpretaron la historia como un proceso hacia el Estado moderno. Kant desprecia las fases de organización social alejadas del Estado racional moderno. En éste se exige aceptar la idea de que el hombre está tan mal constituido que necesita siempre de un amo, de un señor. Herder sostiene que el estado moderno es esclavizante por las técnicas: los hombres se supeditan a la máquina para la producción y, además, unos hombres esclavizan a otros en la distribución de bienes, de suerte que muchos tienen que vivir empobrecidos para que unos pocos naden en la abundancia. El Estado moderno es tiránico también en gobierno: un gobierno es como un mal médico que trata a los ciudadanos como pacientes permanentes, obligados a recibir siempre el mismo tratamiento. Por eso afirma Herder que el buen gobierno o el mejor gobernante es el que propicia un



Estado en el cual se haga superfluo el gobierno mismo. Pues el hombre es bueno por naturaleza y perfectible de suyo.

d) En cuarto lugar, Kant margina la importancia de lo «individual histórico»: lo valioso de la historia reside, para él, no en las individualidades culturales, sino en la universalidad racional que las hace homogéneas. La humanidad abraza dos órdenes de elementos: por un lado, es el todo de los hombres en cuanto tienen una comunidad de esencia; de otro lado, es el todo de los hombres insertos en una tarea común, realizando las posibilidades que surgen de su condición racional. Mas el sentido que persiguen es puramente natural. La acción individual sólo tiene valor cuando encarna o expresa lo universal o común perseguido. Lo que en la prolongada perspectiva se descubre es la uniformidad de ese destino universal. Los individuos se ordenan en esta tarea como los árboles de un bosque, dispuestos por la naturaleza para restarse luz y calor. El destino común es una tarea bélica.

Herder, en cambio, destaca lo individual (dentro de un modelo orgánico-cultural) de los pueblos y el pluralismo de los modelos culturales. La madre naturaleza... «se empeña también en que ningún árbol le quite la luz y el aire a otro con peligro de que éste resulte enano o se deforme para alcanzar un poco de libre respiración. Quiere que encuentre su propio lugar para elevarse con sus propias fuerzas a las alturas coronado por floreciente y ancha copa» (*Ideas*, 8, 4). Las cualidades que uno tiene, no las tiene el otro; cada conjunto de cualidades forja un carácter individual, el cual no tiene que estar a la greña con el otro para robarle algo que no encaja con su propia individualidad.

6. Historia y utopía

Por último, no parece estar fuera de lugar la pregunta acerca de la cualidad moral del fin último, conseguido a fuerza de sacrificar inocentes. La paz perpetua, como fin universal y concreto de la historia, sería una victoria sobre la pira del tiempo bañada en sangre.



Pero la idea de un fin último terreno al que se debe sacrificar toda la ilusión del presente pertenece típicamente a la utopía. ¿Qué tipo de utopía?

Al establecer Kant el progreso en el aspecto *formal* y no en el del contenido (los fines en que ponemos la felicidad), fija en la historia una meta que se define por la forma de superar el conflicto de los arbitrios (el derecho). Pues el derecho relaciona los arbitrios individuales; pero no considera el fin que cada uno se propone, sino la *forma* de su coexistencia, sea cual fuere el fin que cada uno exige para su felicidad. Por lo tanto, esta concepción aleja todo tipo de pensamiento utópico que pretende sacrificar al individuo en favor de una sociedad futura concretamente configurada en su contenido. También el imperativo práctico —que manda tratar siempre a la humanidad no como mero medio, sino fin— repercute en el ámbito de la libertad externa: obra externamente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según un ley universal (MS, VI, 230). El fin de la historia sólo puede realizarse sobre la base de este imperativo.

Pero esto no impide que la historia, mirada desde las intenciones o ardides de la naturaleza, tenga por agente principal la especie humana, único núcleo en que, corriendo el tiempo, las acciones externas de la humanidad se armonizan en la legalidad. Entonces el individuo sólo cuenta en la medida en que participa del despliegue total de la especie. Lo inmediatamente operativo en la historia no es la persona, sino la especie. Sólo mediatamente se conecta el fin de la especie con el individuo como fin en sí. En la historia somos actores de un drama que no podemos ver como espectadores (MEDICUS); somos marionetas de la providencia.

* * *

Como se puede apreciar, es difícil reconducir el planteamiento kantiano a uno de los esquemas históricos expuestos en



la introducción. Participa de uno o de otro, según la visual que se adopte.

El nacimiento de la historia se produce cuando la razón se eleva por encima de los lazos que la sujetan a la naturaleza animal y pone en obra una facultad de previsión y proyección del futuro. La historia surge, pues, con el paso del instinto a la razón. Este hecho tiene una doble secuela: por un lado, se manifiesta vivencialmente como *caída* del individuo; por otro lado, aparece como *progreso* de la *especie* humana. Es caída individual, por cuanto en ese paso los males físicos (miedo, trabajo, dolor) y los males morales se apoderan del hombre y le despiertan el deseo de volver al estado primitivo, aunque ello no sea posible. Es progreso específico, por cuanto el género humano pasa del mal al bien. «La historia de la *naturaleza* —dice Kant— comienza por el bien, pues es la obra de Dios, la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es obra del hombre» (*Anfang*, VIII, 115). La historia individual está portada por la historia específica, que es obra del bien. Este contraste es el drama profundo de la historia, la cual, en cuanto individual, es moldeada conforme al esquema B-S-I; mas, en cuanto específica, se configura bajo el esquema M-S-O.

Para Kant, en el estado O futuro, este mundo será el mejor de los posibles. El estado final, en su esencia o aspecto objetivo, no es indeterminado, sino determinado: es querido por la naturaleza y realizado por la libertad. A su vez, el hombre se refiere a él no con un simple anhelo, sino con una predicción racional, con una idea firme. Sólo es indeterminado en cuanto a su existencia, pues no se sabe cuando llegará.